3 1761 09701783 4

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/smtlichewerke11scho

Arthur Schopenhauers
sämtliche Werke

Herausgegeben von Paul Deussen

Elfter Band

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke

Herausgegeben von

Dr. Paul Deussen
Professor der Philosophie an der Universität Kiel

Elfter Band

Erstes bis drittes Tausend

München 1916
R. Piper & Co., Verlag

Philos.
5373
1911

Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß

Die Genesis des Systems

Im Auftrage und unter Mitwirkung von

Paul Deussen

zum ersten Mal vollständig herausgegeben von

Erich Hochstetter

Erster Teil

Erstlingsmanuskripte

165.645
4/10/21

München 1916
R. Piper & Co., Verlag

Von dieser Ausgabe wurden zwei-
hundert Exemplare auf Bütten ge-
druckt und in Maroquin gebunden

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Anfangsbogen	1—6
Bog. A—Z	6—106
Bog. AA—ZZ	106—225
Bog. AAA—ZZZ	225—350
Bog. aaaa—zzzz	350—453
Bog. 1—19	453—537
Erſter Anhang:	
Schopenhauers eigenes Regiſter zu ſeinen Manuſkripten	538—551
Zweiter Anhang:	
A. Verzeichnis der von Schopenhauer in die Werke übernommenen Teile der Erſtlingsmanuſkripte	552—577
B. Verzeichnis der nur in den Handexemplaren eingetragenen oder zitierten, aber nicht in die Werke aufgenommenen Teile der Erſtlingsmanuſkripte	578
C. Verzeichnis der unter den Bogenſignaturen ſtehenden Zahlen	579
Dritter Anhang:	
Überſetzung und Nachweis der Zitate	580—597

Verzeichnis der Abkürzungen.

Zz.	Zusatz.
Zz. n. Z.	Zusatz neben Zeile.
W. Zz.	Wahrscheinlich Zusatz.
Sp. Zz.	Späterer Zusatz.
W. sp. Zz.	Wahrscheinlich späterer Zusatz.
S. sp. Zz.	Sehr später Zusatz.
W. s. sp. Zz.	Wahrscheinlich sehr später Zusatz.
Korr.	Korrektur.
Sp. Korr.	Spätere Korrektur.
W. sp. Korr.	Wahrscheinlich spätere Korrektur.
S. sp. Korr.	Sehr späte Korrektur.
W. s. sp. Korr.	Wahrscheinlich sehr späte Korrektur.
d.	durchgestrichen.
d. Zz. (Korr.)	durchgestrichener Zusatz (Korrektur).
Sp. d. Zz. (Korr.)	Später durchgestrichener Zusatz (Korrektur).
d. sp. Zz. (Korr.)	durchgestrichener späterer Zusatz (Korrektur).
W. sp. d. Zz. (Korr.)	Wahrscheinlich später durchgestrichener Zusatz (Korrektur).
S. sp. d.	Sehr spät durchgestrichen.
W. s. sp. d.	Wahrscheinlich sehr spät durchgestrichen.

Vorwort des Herausgebers.

Wenn schon die in unserem 9. und 10. Bande durch Dr. Franz Mockrauer veröffentlichten Vorlesungen Schopenhauers, wie ich aus Äußerungen und Zuschriften entnehmen konnte, mit großem Interesse aufgenommen worden sind, so dürfte der vorliegende 11. Band unserer Ausgabe allen Freunden der Philosophie in noch weit höherem Grade willkommen sein, da er zum ersten Male vollständig die Aufzeichnungen Schopenhauers aus den Jahren 1812—1818 und in ihnen die Möglichkeit darbietet, die Entstehung der Welt als Wille und Vorstellung schrittweise zu verfolgen. Schopenhauer besaß nicht nur einen Scharfblick für die Verhältnisse der Außenwelt und einen Tiefblick in die verborgensten Falten des Seelenlebens, wie sie beide in diesem Maße kaum je einem anderen Sterblichen verliehen waren, er besaß auch einen seltenen Grad von Ordnungsliebe, welche ihn veranlaßte, von seiner Berliner Studentenzeit an bis zu seinem 1860 erfolgten Tode hin philosophische Tagebücher zu führen, in denen er seine Gedanken über Welt und Leben jedesmal in der Frische der ersten Konzeption aufzeichnete, späterhin, seit dem Jahre 1818 meistens in Foliobüchern, vorher, von 1812—1818 auf 120 losen, nach Zeit und Ort datierten Papierbogen. Ein genauer und vollständiger Abdruck dieser Bogen bildet den Inhalt des vorliegenden Bandes. In ihm können wir, abgesehen von dem undatierten Anfangsbogen (S. 1—6), schrittweise verfolgen, wie Schopenhauer 1812—1813 in Berlin (S. 6—59), 1813 in Hoyerswerda (S. 59—64), Weimar (S. 64—65), Rudolstadt

(S. 65—69), 1813—1814 in Weimar (S. 69—107), 1814—1816 in Dresden (S. 107—397) und, nach einem vorübergehenden Aufenthalte in Teplitz (S. 397—401), wiederum von 1816—1818 in Dresden (S. 401—537) von Stufe zu Stufe fortgeschritten ist, wie sich in dem Geiste des Philosophen die Gedanken nach und nach gestaltet haben und zu einem System zusammengewachsen sind, bis sie dann 1818 in kristallisierter Form als „die Welt als Wille und Vorstellung" einem Publikum geschenkt wurden, dessen durch Beschäftigung mit ganz anderartigen Lucubrationen abgestumpfter Blick Jahrzehnte hindurch keine Empfänglichkeit besaß für das neue glänzende Licht, welches in Schopenhauers Philosophie der Welt aufgegangen war. Diese Philosophie ist nicht aus Begriffen herausgesponnen, sie ist in allen ihren Teilen unmittelbar aus der Wirklichkeit geschöpft, ist der treueste Spiegel der Natur, den die Menschheit je besessen hat, und daher in sich so konsequent zusammenhängend, wie die Natur der Dinge selbst es ist. Nichts ist lächerlicher als das Gerede von Widersprüchen in Schopenhauers Philosophie. Die Natur und ebenso das sie in treuer Abspiegelung wiedergebende System Schopenhauers enthält keine Widersprüche, wohl aber eine Reihe von Antinomien, sofern nach ihr der Mensch unfrei und zugleich frei, sterblich und zugleich unsterblich, Erscheinung und zugleich Ding an sich ist. Die erste Begründung dieser erhabenen und beseligenden Lehre ist uns durch Kant, ihre Vollendung aber zu einem die Forderungen der Philosophie wie der Religion gleich sehr und im wesentlichen endgültig befriedigenden Ganzen erst durch Schopenhauer gegeben worden, und in dem Maße, wie man die herrlichen Aufschlüsse, die wir ihm verdanken, zu verstehen und zu schätzen weiß, wird man seine Teilnahme auch den ersten Anläufen dieses himmelstürmenden Titanen nicht versagen, wie sie in dem gegenwärtigen Bande jetzt aller Welt offen vor Augen liegen. Unserm Freunde, Dr. Erich Hoch-

ſtetter, aber fühlen wir uns gedrungen, für die Mühe und Sorgfalt, mit welcher er ſich der Bearbeitung dieſes Bandes gewidmet hat, unſern herzlichſten Dank auszuſprechen.

Kiel, im Mai 1916.

Paul Deuſſen.

Vorbemerkungen des Bearbeiters.

Mit dem vorliegenden Bande beginnen wir die Veröffentlichung derjenigen Manuſkripte Schopenhauers, die vor der Drucklegung ſeines Hauptwerks, alſo vor 1818, geſchrieben ſind und uns einen Einblick in die Geneſis ſeines Syſtems gewähren. Zu dieſen gehören aus dem Manuſkript-Beſtande der Königl. Bibliothek zu Berlin die Nummern I—VI, XVI, XIX—XX, XXI, XXII, Teile von XXVIII und XXIX, ſowie einige Handexemplare mit Randbemerkungen aus dem Beſitz der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. Die Eigenart des Inhalts ermöglicht eine leichte Einteilung dieſer Manuſkripte in zwei Hauptgruppen dergeſtalt, daß die Nummern XIX und XX (Aufzeichnungen aus den Jahren 1812—1818) nebſt XVI (eigenhändiger Regiſterband zu dieſen Manuſkripten) als *ſelbſtändige Aufzeichnungen* von den übrigen als den *Anmerkungen* zu Kollegienheften und zur Lektüre getrennt werden. Letztere Gruppe umfaßt dann folgende Nummern: I—VI (Kollegienhefte 1809 bis 1813), XXI (Gegen Kant), XXII (Zu Kant), XXVIII (Loſe Blätter mit Bemerkungen zu Platon, zu Ariſtoteles, zum Neuen Teſtament, zu Bacon, zu Locke, zu Leibniz), XXIX (Bemerkungen zu Schelling, zu Fichte, zu Jakobi, zu Fries; Excerpte aus den Asiatic Researches), endlich die Randbemerkungen zu den Handexemplaren.

Die Anmerkungen werden in Band XII unſerer Ausgabe enthalten ſein; die Aufzeichnungen, welchen wir den alten Namen *Erſtlingsmanuſkripte* gelaſſen haben, bringt der vor-

liegende Band. Sie bilden eine äußerlich in sich zusammenhängende, chronologisch geordnete Einheit von 120 Bogen zu je acht Seiten (mit einer Ausnahme), deren erster als Anfangsbogen bezeichnet ist, während die folgenden die Indices A—Z, AA—ZZ, AAA—ZZZ, aaaa—zzzz, sowie 1—19 tragen. Alle bis auf den Anfangsbogen sind außerdem mit Jahreszahl und Abfassungsort datiert, vereinzelt ist sogar der Monat angegeben. Der Anfangsbogen kann, da er sich sowohl in Format und Farbe des Papiers, als auch in der Handschrift etwas von dem 1812 gezeichneten Bogen A unterscheidet, möglicherweise noch 1811 geschrieben sein, darf jedenfalls nicht mit Sicherheit dem Jahre 1812 zugewiesen werden. — Eine Feststellung der auf die einzelnen Jahre entfallenden Bogenzahl, welche zugleich ein Licht auf die Produktionsintensität Schopenhauers innerhalb der Jahre 1812—1818 wirft, ergiebt folgendes Resultat:

1812 Anfangsbogen (?), Bog. A—D.
1813 Bog. E—Q.
1814 Bog. R—CCC.
1815 Bog. DDD—dddd.
1816 Bog. eeee—3.
1817 Bog. 4—18.
1818 Bog. 19.

Es bestätigt, wenigstens in Bezug auf diese Manuskripte, nur die eigenen Angaben des Philosophen, wenn wir hier die Jahre 1814—1816 als die schaffensreichsten erblicken.

Der Inhalt unserer Manuskripte besteht aus einzelnen untereinander zusammenhanglosen Aufsätzen und Aphorismen. Nur zuweilen werden einige aufeinander folgende durch die Gemeinsamkeit des in ihnen behandelten Problems zu kleinen Gruppen zusammengehalten; meist reihen sich die verschiedenartigsten Themen in bunter Folge aneinander, mit fortschreitenden Jahren jedoch immer stärker auf einen inneren Zusammenhang, einen Zentralpunkt, der sie alle einigt, hindeutend.

Ganz vereinzelt finden sich knappe Bemerkungen des Verfassers, die darauf hinweisen, daß die eine oder die andere Stelle Eingang in seine Werke gefunden hat. Hier erhebt sich nun sofort die Frage nach dem Verhältnis der vorliegenden Manuskripte zu diesen Werken Schopenhauers, besonders soweit deren Abfassung in die Zeit der Manuskripte fällt. Darf nur von einer gelegentlichen Herübernahme von Stücken aus unseren Manuskripten in die Werke gesprochen werden, oder können wir in der bunten Mannigfaltigkeit der hier vereinigten Aufzeichnungen Vorarbeiten und Entwürfe zum Satz vom Grunde, zur Farbenlehre und vor allem zur Welt I sehen? Was und wieviel verdanken die späteren Schriften und Auflagen den Erstlingsmanuskripten? Schopenhauer selbst hat in dieser Frage nur für seine Dissertation vom Jahre 1813 einen allgemein gehaltenen Hinweis gegeben*). Eine genauere Antwort für diese wie für die übrigen Schriften bietet der zweite Anhang dieses Bandes (S. 552 f.), das Ergebnis einer Untersuchung, die bei jedem einzelnen Paragraphen unserer Manuskripte mit Hilfe von G. Fr. Wagners Register zu Schopenhauers Werken geprüft hat, ob er nicht nur dem Sinne nach, sondern auch in einigermaßen erkennbarer stilistischer Uebereinstimmung sich in den Werken wiederfindet. Manchmal war es dabei schwer, sich für ein Ja oder Nein zu entscheiden, da viele Aufsätze zerrissen und umgestellt in die Werke aufgenommen, zuweilen auch mehrere in *eine* Stelle zusammengearbeitet sind. In allen solchen Zweifelsfällen wählten wir das Ja, um lieber des Guten zu viel als zu wenig zu tun. — Der Anhang zeigt uns Folgendes: In die Farbenlehre ist nur ganz Weniges, in die erste Auflage der Dissertation Einiges, in die erste Auflage von Welt I dagegen ein großer Teil aus unseren Manuskripten übergegangen. Nach der Vollendung von Welt I haben die Manuskripte, abgesehen von der Verwertung weniger Stellen für die

*) Vergl. Bog. O,1 (S. 59. 39 f. dies. Bdes.)

Vorlesungen*), dann wohl längere Zeit ungenutzt geruht. Erst die Arbeit an der zweiten Auflage der Welt I sowie der Dissertation, an Band II der Welt und vor allem an den Parergis ließ Schopenhauer wieder aus den Erstlingsmanuskripten schöpfen. Endlich ist dann später noch in die dritte Auflage der Welt I etwas übernommen worden. Das Meiste in dieser zweiten Nutzungsperiode ist jedoch in die Parerga gekommen, in welchen zuweilen Stücke aus den entferntesten Jahren zu einheitlichen Aufsätzen verbunden sind. Die in Anhang II gelieferte Uebersicht beweist uns, wie wörtlich wir Schopenhauers Schilderung seines Schaffens in dem bekannten Brief an Erdmann in Halle vom 9. IV. 1851 zu verstehen haben: „Während dieses vierjährigen Aufenthalts in Dresden ist es gewesen, daß in meinem Kopfe, gewissermaßen ohne mein Zuthun, mein philosophisches System, strahlenweise wie ein Krystall zu einem Centro konvergirend, zusammenschoß, so wie ich es sofort im ersten Bande meines Hauptwerks niedergelegt habe."**) Ein am Ende des Registerbandes zu unseren Manuskripten, dessen getreuen Abdruck der erste Anhang dieses Bandes bringt, befindliches Blatt (S. 551 dies. Bdes.) giebt uns vermutlich einen Einblick in die Methode, welche Schopenhauer anwandte, als er im Jahre 1817 daran ging, die Regellosigkeit der Manuskripte „in zusammenhängendem Vortrag für Andere faßlich zu machen."***) Ob die Stücke von Welt I (1. Aufl.), für welche wir hier eine Manuskriptunterlage nicht nachweisen konnten†), sämtlich erst in den Jahren 1817/18 bei der Niederschrift des Bandes entstanden

*) Vergl. Bd. IX. dies. Ausg. S. 534, wo Bog. 9 p. 7, 8, und Bd. X dies. Ausg. S. 131, 206, 218, 453, 558, wo Bog. 2, 6, 7; UUU, 1; 4, 7, 8; 5, 1, 2, 3; cccc, 7, 8 der Erstlingsmanuskripte citiert werden.

**) Schopenhauers Briefe, herausgeg. v. L. Schemann, S. 332; vergl. auch Bog. BB, 1 (S. 110. 31 f. dies. Bdes.)

***) Brief an F. A. Brockhaus vom 28. III. 1818.

†) Zu diesen gehört nicht die Kritik der Kantischen Philosophie, deren Grundlage das in Bd. XII abzudruckende Manuskript „Gegen Kant" bildet.

sind, ist zweifelhaft. Daß noch andere, jetzt verschollene Manuskripte aus früheren Jahren existiert haben, geht schon aus dem Citat auf S. 40.2 des vorliegenden Bandes hervor.

Während Schopenhauer bei der Arbeit an den ersten Auflagen der Dissertation und der Welt I sich nur selten — durch ein an den Rand einer Aufzeichnung geschriebenes hinc (haec) und hactenus — ihre Verwendung in einer seiner Schriften anmerkte, pflegte er in späteren Jahren, wie auch aus seinen anderen Manuskriptbüchern ersichtlich ist, dies fast regelmäßig zu tun. Doch trat an Stelle des immer seltener gebrauchten obigen Zeichens ein gerader, meist senkrechter Bleistiftstrich, welcher über die ganze benutzte Stelle hinwegging*). Auch in den hier abgedruckten Manuskripten finden sich solche Striche, und wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir diese ebenfalls

*) Außer diesen Zeichen finden sich auf vielen Bogen unter der Signatur sehr klein und undeutlich, teils mit Bleistift, teils mit Tinte geschriebene, z. T. wieder durchgestrichene Zahlen, deren niedrigste 1, deren höchste 8 ist. Es ist möglich, daß wir in ihnen die Zahlen derjenigen Seiten des betreffenden Bogens vor uns haben, deren Inhalt Schopenhauer für seine Werke verwertet hatte, oder aber — was wahrscheinlicher ist — nur solche, die er zur Aufnahme sich vorgemerkt hatte. Denn eine Nachprüfung ergab, daß einerseits nur drei Viertel der so bezeichneten Seiten tatsächlich aufgenommen sind, andererseits viele der benutzten Stellen nicht auf diese Art gekennzeichnet sind. Auch ließ sich diese Zeichnungsart nicht mit den beiden anderen zur Deckung bringen. Endlich erwies sich auch die Annahme als hinfällig, daß wir es hier mit einer ungenauen und nicht durchgeführten Zeichnungsmethode zu tun haben, die Schopenhauer bei der Niederschrift der Welt I anwandte, da auch Stellen aus den Parergis und der Welt II in dieser Form notiert sind. Andererseits darf jedoch nicht angenommen werden, daß die Seitenzahlen dieser letztgenannten Stellen erst bei der Arbeit an Welt II und den Parergis niedergeschrieben sind. Hiergegen spricht die überall gleiche Handschrift und der bräunliche Ton der Tinte, welche viel eher eine gewisse Ähnlichkeit mit den Zahlen des Registers erkennen lassen, das in seinem Hauptbestande wohl sicher aus der Zeit vor der Abfassung der Welt I stammt. Sie wären also in die Zeit vor 1818 zu setzen. (Die mit Bleistift geschriebenen können nicht später sein als die übrigen, da sie z. T. mit Tinte von der Farbe dieser durchgestrichen sind.) Demzufolge dürfte es richtiger sein, in diesen Zahlen Vormerkzeichen für wichtige Stellen, als Benutzungszeichen zu sehen. Eine Übersicht aller Zahlen gibt das Verzeichnis C unseres zweiten Anhangs.

ſpäteren Jahren, wahrſcheinlich der Zeit der Abfaſſung der Parerga zuweiſen. Damals mußte Schopenhauer, wie leicht begreiflich, ein Intereſſe daran haben, feſtzulegen, welche Stellen er bereits früher veröffentlicht hatte, um einen zweiten Abdruck in den Parergis zu vermeiden. So zeichnete er ſich dann wohl die relativ wenigen Stellen, an deren Benutzung er ſich erinnerte, vereinzelt ſchrieb er auch mit der charakteriſtiſchen Altershandſchrift hinzu, wo ſie zu finden ſind (z. B. S. 362. 37 dieſ. Bdes.), bei einer kurzen Notiz ſehen wir ihn in Zweifel, ob ſie in Welt I ſteht oder nicht (ſ. S. 151.5 dieſ. Bdes.). Außer dieſen durchſtrich er dann noch faſt alles, was in der zweiten und dritten Auflage von Welt I, in der zweiten Auflage der Diſſertation, ſowie in Welt II und den Parergis Aufnahme gefunden hatte. In unſerer Ausgabe haben wir die Benutzungszeichen: hinc, haec, hactenus abgedruckt und zu dem durch ſie gezeichneten Aufſatz unter dem Strich vermerkt: „Aufgenommen in...“ Alle anderen, der Angabe des obigen Benutzungszeichens ermangelnden, mit der Fußnote: „Aufgenommen in...“ verſehenen Stellen ſind die oben genannten im Manuſkript mit Bleiſtift durchgeſtrichenen, ſo daß in allen dieſen Fällen die Bezeichnung: „*Aufgenommen in...*“ zugleich beſagt: „*Mit Bleiſtift durchgeſtrichen*“. Nur bei denjenigen mit Bleiſtift durchgeſtrichenen Stellen, deren Aufnahmeort in den Werken wir nicht nachzuweiſen vermochten — vermutlich durchſtrich Schopenhauer auch Parallelſtellen zu den aufgenommenen Stücken — iſt ausdrücklich bemerkt: Mit Bleiſtift durchgeſtrichen.

Bevor wir uns jetzt zur Beſprechung der Druckprincipien wenden, ſei noch Einiges über die *äußere Form des Manuſkripts* geſagt. Das *Format* der einzelnen Seiten iſt gleichmäßig Kleinquart, nur Bogen A—D ſind kleiner. Die *Farbe* des ziemlich ſtarken Papiers ſchwankt zwiſchen Blaugrau und Gelbgrau, nur das Papier der Bogen A—D iſt dünner und ausgeſprochen gelb. Bei allen Seiten iſt durch Kniffen ein

beim Schreiben zunächst freigelassener Rand, dessen Breite ungefähr 1/4—1/3 der Seite beträgt, hergestellt. Die Tinte zeigt wechselnde Töne vom ganz matten, blassen Gelbbraun bis zum tiefen Schwarzbraun und Schwarz. Die wenigen Bleistiftnotizen und -striche weisen kaum Verschiedenheiten auf. Die Schrift ist, zumal auf den ersten Bogen, deutlich und gut lesbar, nur selten ein stärker beschleunigtes Tempo des Schreibens verratend. Auf den späteren Bogen verändert sie sich sichtlich, wird flüchtiger, ohne an ihrer guten Lesbarkeit Schaden zu nehmen. Erst die Altershandschrift wird undeutlich. Die einzelnen Aufsätze sind stets durch einen langen, quer über die ganze Seite bis zum Kniff reichenden Tintenstrich von einander getrennt. Im Druck ist diese Trennung durch einen größeren Abstand zwischen den Aufsätzen ersetzt, außerdem wurden die Aufsätze vom Bearbeiter mit Paragraphenzahlen versehen. Manche Stellen sind am Rand mit Tinte oder Bleistift ein- auch zweimal angestrichen. In unserem Abdruck bedeutet: „Am Rand angestrichen" stets: mit Tinte angestrichen. Bleistiftstriche sind besonders angemerkt. — Die einzelnen Bogen tragen ihre Nummer, Jahreszahl und Ortsangabe auf der ersten Seite rechts oben am Rand. Die acht Seiten jedes Bogens sind nicht mit Zahlen versehen. Da Schopenhauer jedoch immer nach den Seitenzahlen citiert, haben wir sie in [] in den Text eingefügt. Im Kleingedruckten folgt zuweilen auf die Seitenzahl 8 die Zahl 1: Dies bedeutet, daß die Aufzeichnung auf der ersten Seite desselben Bogens weitergeht. Steht die Fortsetzung auf der ersten Seite des folgenden Bogens, so ist im Kleingedruckten dessen Nummer zu der 1 hinzugefügt.

Druckprincipien und Anordnung des Materials. Die Art der Behandlung und Anordnung des Textes ist durch die Eigenart des vorliegenden Materials gefordert. Die hier veröffentlichten Aufzeichnungen waren vom Verfasser nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt, tragen nicht sein Imprimatur und

dürfen daher für den Bestand seiner Lehre nur als sekundäre Quellen angesehen werden. Ihre größte Bedeutung liegt vielmehr darin, daß sie uns einen Einblick in das Werden des Systems gewähren. Dem Geschichtsschreiber der Philosophie bieten sie die Handhabe, das historische Phänomen Schopenhauer zu erfassen. Ihm zu dienen war der Bestimmungsgrund für die Gestaltung dieses Bandes.

Demgemäß war es vor allem notwendig, das vom Bearbeiter Hinzugefügte streng vom Originaltext zu sondern. Es wurden daher alle Ergänzungen in [] gesetzt, alle Bemerkungen des Bearbeiters außerdem noch in sehr kleinen Typen gedruckt. Die Fußnoten des Bearbeiters wurden durch [1], [2], [3], die des Autors durch *) **) mit dem Text verbunden. Der Originaltext selbst mußte möglichst so ungeglättet und flüchtig, wie er im Manuskript ist, abgedruckt werden, um ihm seine charakteristische Ursprünglichkeit und Frische zu bewahren, d. h. es mußte ein getreuer Abdruck des Manuskripts geliefert werden. Hier drohte dem Bande jedoch die Gefahr, durch das Markieren aller der zahllosen Nichtigkeiten, die das Wesentliche leicht überwucherten, unübersichtlich und durch die Wiedergabe aller Versehen und Flüchtigkeiten in seiner Brauchbarkeit gemindert zu werden. Aus diesem Grunde haben wir uns zu folgenden Ausnahmen von unserer Druckregel entschlossen:

1) Von der getreuen Nachbildung der Orthographie wurde abgesehen bei „das" und „daß", deren völlig regelloser Gebrauch stets dem Sinn gemäß in [] und unter Angabe der Originalschreibung verbessert wurde. Das für ſſ und ß gleichermaßen gebrauchte Sigel wurde durchgehend aufgelöst gemäß der Schreibung in Schopenhauers Druckschriften.

2) Lateinisch geschriebene Worte mit deutschen Endungen, wie die lateinisch geschriebenen Namen, sofern sie nicht in fremdsprachigen Citaten sich finden, wurden in Fraktur gedruckt.

3) Sinnstörende Flüchtigkeitsfehler wurden in [] verbessert unter Angabe der ursprünglichen Form. Ausgelassene Worte, Silben und Buchstaben wurden in [] ergänzt.

4) In wenigen Fällen, wo der Sinn es durchaus erfordert, wurde eine Ergänzung der Interpunktion in [] vorgenommen. Vereinzelt wurden auch runde Klammern ergänzt, mit entsprechender Anmerkung.

5) Außer bei Titelangaben wurden alle im Druck nicht gebräuchlichen Abkürzungen aufgelöst und zwar ohne [], wenn nur ein kleiner Teil des Wortes fehlte und die Ergänzung gar keinem Zweifel unterliegen konnte. Dagegen wurden überall [] gesetzt, wo wesentliche Wortteile fehlten oder die Möglichkeit verschiedener Ergänzungen vorlag. Alle Zahlen von 1—10, sofern sie nicht bei Rechnungen oder Numerierungen standen, wurden ausgeschrieben, ebenso die mathematischen Zeichen für Rechteck, Triangel und Winkel, sowie das chemische Zeichen für Quecksilber. Die bei Selbstcitaten zuweilen erscheinende Abkürzung B. wurde zu Bog. erweitert.

6) Durchgestrichene Buchstaben, Worte oder Sätze wurden dann nicht abgedruckt, wenn völlig sicher war, daß sie weder für den Sinn oder für die Chronologie, noch als charakteristische Formulierungsversuche irgendwelche Bedeutung hatten. In Zweifelsfällen wurden sie jedoch aufgenommen.

7) Ganz vereinzelt findet sich am Anfang eines Bogens eine die Reihenfolge der Bogen bestimmende Angabe. So steht am Anfang von Bogen 1: „Dieser Bogen folgt auf Bogen z,z,z,z." Da durch die entsprechende Anordnung der Bogenfolge sich eine derartige Anweisung erledigte, haben wir sie nicht mit abgedruckt. —

Die zweite Konsequenz aus dem dieser Ausgabe gesteckten Ziel, Material für die Erkenntnis der Genesis der schopenhauerschen Philosophie zu liefern, bildet die Anordnung des Stoffes. Auch hier war es Aufgabe des Bearbeiters, das

hiſtoriſche Moment ſo deutlich wie möglich herauszuſtellen und ſichtbar zu machen und die ſachlichen Zuſammenhänge des Textes völlig gegenüber den zeitlichen Beziehungen in den Hintergrund treten zu laſſen. Demgemäß wurde vor allem die durch die genaue Datierung des Verfaſſers feſtgelegte Reihenfolge der Bogen treu eingehalten. Innerhalb des Textes, deſſen Schriftbeſtand ſich in drei Gruppen zerlegen läßt: a) Haupttext, b) Korrekturen, c) Zuſätze, wurde zunächſt der Haupttext als das zeitlich Frühere von dem zeitlich mehr oder weniger Späteren, den Korrekturen und Zuſätzen, ſoweit nicht dieſe nur bedeutungsloſe ſtiliſtiſche Veränderungen darſtellen, geſchieden. Und zwar wurde, um die zeitliche Differenz wie im Manuſkript unmittelbar erſichtlich zu machen, der Haupttext in normal großen Typen, der Nebentext, die Korrekturen und Zuſätze, dagegen in etwas kleineren Typen gedruckt. Ferner wurde bei Korrekturen die urſprüngliche, durchgeſtrichene Faſſung — gekennzeichnet durch [D.] und von ‹› umrahmt — im Haupttext abgedruckt und die Korrektur, bezeichnet durch [Korr.], als Fußnote dazu gebracht. Die Zuſätze, meiſt am Rande des Manuſkripts oder zwiſchen den Zeilen ſtehend und im Druck vom Zeichen [Z.] bis zum Ende des Kleingedruckten reichend, zerfallen in fünf Gruppen:

1) Zuſätze, welche Schopenhauer ſelbſt in den Text eingefügt hat. Dieſe wurden innerhalb des Haupttextes abgedruckt.

2) Zuſätze, bei welchen Schopenhauer durch Einfügungszeichen genau angegeben hat, auf welche Stelle des Haupttextes ſie ſich beziehen. Dieſe wurden im Druck an die angegebene Stelle des Haupttextes angeſchloſſen, ſofern ſie zu ſeinem Gedankengang paßten. War letzteres nicht der Fall, ſo wurden ſie unter den Strich geſetzt und mittelſt *) auf den vom Verfaſſer gekennzeichneten Ort bezogen. Vereinzelt fanden ſich Zuſätze, deren Anfang notwendig in den Haupttext gehörte, während das Uebrige ſeinen Zuſammenhang geſtört hätte. Hier

haben wir den Anfang in den Text eingefügt und den Rest als Fußnote dazu gedruckt, ihn mittelst *) mit dem letzten Wort des im Texte stehenden Teiles verbindend. (s. z. B. S. 180.9 dies. Bdes.) Zuweilen schrieb Schopenhauer auch zu einer Stelle zwei Zusätze. In diesem Falle wurde der eine Zusatz, falls es der Sinn erlaubte, an dem Punkte des Einfügungszeichens dem Haupttext zugesetzt und der andere unter dem Strich abgedruckt und auf die Einfügungsstelle durch *) bezogen. (s. z. B. S. 292.3 dies. Bdes.) Paßten beide Zusätze nicht in den Haupttext, so wurden sie in ihrer vermutlichen Reihenfolge als [3₃.1] und [3₃.2] zu derselben Textstelle unter den Strich gebracht. (s. z. B. S. 48 dies. Bdes.)

3) Zusätze zu Zusätzen. Neben den Zusätzen zum Haupttext finden sich im Manuskript auch solche zu den Zusätzen selbst. Diese sind im Manuskript genau wie die bisher besprochenen Zusätze entweder in den ersten Zusatz hineingeschrieben oder ihm unmittelbar angefügt und unterscheiden sich dann von jenem nur durch Handschrift, Tinte u. dergl., oder sie sind durch Einfügungszeichen mit ihm verbunden. Ihre Behandlung im Druck ist die gleiche wie bei den Zusätzen zum Haupttext. Folgt auf einen Zusatz zum Haupttext eine weitere durch [3₃.] gekennzeichnete Bemerkung, so steht diese nicht als ein unmittelbarer Zusatz zum Haupttext dem ersten Zusatz parallel, sondern ist ein Zusatz zum Zusatz und nur vermittelst des ersten Zusatzes mittelbar auch ein Zusatz zum Haupttext. Folgt auf den Zusatz zum Zusatz wieder ein Zusatz, so ist dieser unmittelbar nur auf den zweiten Zusatz bezogen, nur durch diesen mittelbar auf den ersten Zusatz u. s. f. Ließ sich ein Zusatz zum Zusatz nicht anfügen, so wurde er als Fußnote zu diesem Zusatz gedruckt. Sein Verhältnis zu ihm ist natürlich das gleiche wie bei den angefügten Zusätzen. Von den unter No. 2 behandelten, geteilten Zusätzen unterscheidet er sich dadurch, daß bei ersteren der unter dem Strich gedruckten Hälfte das Zeichen [3₃.] fehlt.

(Vergl. S. 180.31 mit S. 242.5 dieſ. Bdes.) Bei Zuſätzen, die in einen andern Zuſatz *einzufügen* waren, wurde es notwendig, um den Anfang und das Ende eines ſolchen Zuſatzes deutlich erkennbar zu machen, die Zeilen gegenüber den Zeilen des erſten Zuſatzes ſtark einzurücken. (ſ. z. B. S. 172.31f., S. 197.18–19 dieſ. Bdes.) Endlich trifft man vereinzelt auf Zuſätze, bei welchen ein ſpäter geſchriebener gemäß dem Einfügungszeichen Schopenhauers *vor* einem früher verfaßten zu drucken war, oder der Anfang eines Zuſatzes ſpäter geſchrieben war als das Ende. In ſolchen Fällen iſt der Sachverhalt durch eine Fußnote des Bearbeiters dargelegt.

4) *Zuſätze zu Korrekturen.* Dieſe wurden mit der üblichen Bezeichnung der Korrektur an- oder eingefügt.

5) Die letzte Gruppe der Zuſätze unterſcheidet ſich von allen bisher beſprochenen durch das Fehlen eines Einfügungszeichens im Manuſkript. Sie ſind von Schopenhauer einfach neben dem Haupttext an den Rand geſchrieben. Im Druck kamen ſie in den meiſten Fällen zu den Fußnoten, nur ſelten, wenn der Zuſammenhang es wünſchenswert erſcheinen ließ, an das Ende des Aufſatzes, neben dem ſie im Manuſkript ſtehen. Stets jedoch wurden — zur deutlichen Unterſcheidung von allen Zuſätzen, welchen Schopenhauer ſelbſt ihren Ort im Haupttext durch ein Einfügungszeichen angewieſen hatte, — ungefähr die Zeilen des Haupttextes angegeben, neben welchen ſie im Manuſkript ihren Platz hatten. Ihr Kennzeichen iſt daher z. B.: [33. n. 3 20f.:] Bezog Schopenhauer dagegen einen ſolchen Zuſatz durch eine Klammer am Rande auf eine beſtimmte Zeilengruppe, ſo wurde im Druck die Reichweite dieſer Klammer genau wiedergegeben, alſo z. B.: [33. n. 3. 18–21:]

Bei den unter No. 1, 3 und 4 genannten Zuſätzen ließ es ſich manchmal nicht mit völliger Sicherheit entſcheiden, ob etwas noch Zuſatz war oder nicht. Solche Stücke bezeichneten wir durch [33. ?], wenn es uns völlig unſicher ſchien, ob ſie hinzugefügt

waren oder nicht, dagegen durch [W. 33.], wenn uns dies wahrscheinlich war.

Neben dieser hier dargelegten Markierung der Durchstreichungen, Korrekturen und Zusätze steht jedoch als eine weitere und wichtigere Aufgabe des Bearbeiters ihre zeitliche Festlegung. Die Zeitreihe, innerhalb welcher diese Veränderungen und Erweiterungen des ursprünglichen Textes vorgenommen sein können, ist ihrem Anfange nach selbstverständlich durch die Abfassungszeit dieses datierten Haupttextes bestimmt, während ihr ein Endpunkt in der Zeit des literarischen Schaffens Schopenhauers nicht gesetzt werden kann. Die Versuchung lag sehr nahe, aus der Eigenart der Schriftzüge und der Tinte des Nebentextes und ihrem Vergleich mit dem Haupttext und späteren, datierten Manuskripten eine bis ins Kleinste dringende chronologische Fixierung gewinnen zu wollen. Doch es stellte sich bald im Laufe der Arbeit heraus, daß diese Kriterien nicht zu so genauen Bestimmungen ausreichten und keine sicheren, eindeutigen Resultate zu liefern vermochten. Die Farbe der Tinte wechselt auch innerhalb des Haupttextes ziemlich regellos und stellenweise mit überraschender Plötzlichkeit, bei den Handschriftdifferenzen müssen stets die ungünstigen äußeren Momente des Schreibens auf engem Rand oder zwischen den Zeilen berücksichtigt werden, so daß nur die großen, deutlichen Unterschiede in Rechnung gestellt werden konnten. Die Lage der Zusätze oder Korrekturen zu einander gestattet nur relative Festsetzungen. Daher bedeutete die Einschränkung der Genauigkeit der Datierung zugleich eine Erhöhung ihrer Sicherheit. Wir hielten es deshalb für richtiger, uns mit folgenden vier Zeitangaben zu begnügen:

1) Zusätze, Korrekturen und Durchstreichungen, welche, wie aus Handschrift und Tinte ersichtlich, nahezu gleichzeitig mit dem Text sind, auf den sie sich unmittelbar beziehen. Für diese Gruppe ist den einzelnen Erkennungszeichen kein besonderer

Zeitindex beigefügt, so daß also [D.], [Korr.], [Zus.] immer besagt: nahezu gleichzeitiger Zusatz, nahezu gleichzeitige Korrektur oder Durchstreichung.

2) Zusätze, Korrekturen und Durchstreichungen, welche deutlich *später* als der Text sind, auf den sie sich *unmittelbar* beziehen. Sie sind bezeichnet durch: [Sp. D.], [Sp. Korr.], [Sp. Zus.]. War der Bearbeiter hierbei seiner Sache nicht ganz sicher, war es nur *wahrscheinlich* ein späterer Zusatz u. s. w., so wurde dies durch ein vorgesetztes W. angedeutet; also: [W. Sp. Zus.] u. s. w. Hier sei Folgendes hervorgehoben. Wenn ein Zusatz, der später als der Haupttext ist, wieder einen durch [Zus.] bezeichneten Zusatz hat, so ist dieser letztere natürlich gleichzeitig mit dem ersten Zusatz und demgemäß, wie dieser, später als der Haupttext. Die absolute Abfassungszeit dieser [Sp. Zus.] u. s. w. dürfte der Handschrift nach bei den meisten noch vor Schopenhauers Italienreise im Jahre 1818, bei keinem aber nach 1835 ungefähr liegen.

3) Die dritte Gruppe der Zeitindices umfaßt die relativ geringe Zahl der mit Bleistift geschriebenen Zusätze. Für ihre chronologische Bestimmung ist die Handschrift angesichts der Kürze und Knappheit des vorliegenden Materials nicht ergiebig, dagegen geben Citate, die in ihnen enthalten sind, sowie inhaltliche Momente einige Anhaltspunkte. Der Verweis auf das Handexemplar von Welt II setzt das Datum des einen Zusatzes (S. 163.34) in die Zeit nach 1844. Die Zusätze auf S. 197.39, S. 84.33, S. 195.38 und S. 423.37, deren erster in enger Beziehung zur zweiten Auflage der Dissertation von 1847 steht, während die übrigen ihrem Inhalte nach auf die Parerga hindeuten, dürften ebenfalls aus der Zeit nach 1844, aus den Jahren der Vorbereitung der zweiten Auflage der Dissertation, sowie der Parerga herrühren. Das Gleiche gilt von dem Zusatz auf S. 360.37, der eine Stelle aus dem Handexemplar der Welt I (1819) citiert, welche zusammen mit einem zugehörigen Stück aus den Erstlingsmanuskripten in die Parerga überge-

gangen ist. Welcher Zeit die übrigen mit Bleistift geschriebenen Zusätze angehören, vermochten wir nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Wir haben sie vermutungsweise den erstgenannten gleichgestellt und sie sämtlich als „Wahrscheinlich sehr spät" [W. f. sp. Z.] bezeichnet, einerseits, um der nicht völligen Sicherheit der Festlegung Ausdruck zu geben, andererseits aber, um doch die zum mindesten teilweise zeitliche Nähe zu der letzten Klasse der Zeitindices zu betonen.

4) Die späteste Schicht des Nebentextes begreift alle Stücke, welche, mit der charakteristischen und unverkennbaren Handschrift des Alters geschrieben, sich deutlich von allen übrigen abheben. Wir gaben ihnen im Druck das Zeichen: [S. sp. Z.] u. s. w. Einer der Zusätze ist aus dem Jahre 1849 datiert. (s. S. 110.31f. dies. Bdes.) Die gleiche Handschrift findet sich jedoch schon in dem 1837 begonnenen Manuskriptbuch Spicilegia, ungefähr von der Mitte an. Wir glauben daher unseren als „Sehr spät" gekennzeichneten Stellen den Anfang der vierziger Jahre als terminus a quo setzen zu dürfen. —

Zum Schluß sei noch Einiges über unsere Abkürzungen gesagt. Wir haben sie sämtlich im Verlauf des bisher Besprochenen dem Leser vorgeführt. Hier mögen noch einige Kombinationen folgen, die auf den ersten Blick vielleicht nicht ganz deutlich sind. [D. Z.] [D. Korr.] heißt: durchgestrichener Zusatz bezw. Korrektur. [D. sp. Z.], [D. sp. Korr.] heißt: durchgestrichener späterer Zusatz bezw. Korrektur. Aber [Sp. d. Z.], [Sp. d. Korr.] besagt: später durchgestrichener Zusatz bzw. Korrektur. Die Zeitbestimmung gilt also immer für das Zeichen, dem sie unmittelbar vorhergeht.

Wir stehen am Ende unserer Ausführungen. Bevor wir jedoch schließen, möchten wir erst noch unserem aufrichtigem Dank Ausdruck geben. Er gebührt vor allem Herrn Geheimrat Professor Dr. Paul Deussen, der uns die Ausführung des Bandes übertragen und sie mit wertvollen Ratschlägen begleitet hat, sowie der Verlagsbuchhandlung, die mit sel-

tener Liberalität auch den weitgehendsten Wünschen nachkam. Dank schulden wir ferner Fräulein Gertrud Piper und Herrn Dr. Johann Baptist Rieffert, welche uns beim Lesen der Korrekturen und der Anfertigung des Anhangs I freundlichst unterstützten, endlich unserm Mitarbeiter Herrn Dr. Franz Mockrauer für manchen guten Rat. Schließlich haben wir der Handschriftenabteilung der Kgl. Bibliothek in Berlin zu danken, die uns die Veröffentlichung und mehrjährige Benutzung ihrer Manuskripte ermöglichte.

Berlin, im Januar 1915.

Erich Hochstetter.

[§. 1.]

[1] Die Shakſpeareſchen Perſonen ſprechen oft, beſonders in Augenblicken der größten Bewegung, wie unſre Räthſel und Charaden ſprechen: nämlich ſie ſagen ſelbſt, was nur ein Andrer, der ihr Innres kennt, von ihnen ausſagen könnte. — Doch will ich das nicht als Tadel geſagt haben, [3z.] ſondern ehr als ein Lob. **Anfangs-Bogen.**

[§. 2.]

Es entſteht in mir bisweilen das lebhafteſte Bewußtſeyn, daß ich von jeher da geweſen ſey, und es wirkt große Erhebung und Stärkung in mir.

Bisweilen wieder drängt ſich mir ein Verwundern über die Gegenwart auf, und die Frage: warum iſt dies Jezt denn grade jezt?

Ich habe verſucht dieſes auch in Andern anzuregen, indem ich ſagte: Das Zukünftige wie das Vergangne ſind nicht wirklich: Sokrates und Julius Caeſar, und Shakſpeare und Rouſſeau ſind nichts wirkliches: das Alles iſt nur geweſen. Die Gegenwart allein iſt Wirklich und wir die durch ſie Beglückten. — Aber dieſe Gegenwart iſt in der Zeit grade was die mathematiſche Linie im Raum, ſie iſt nichts als die Gränze zwiſchen Vergangenheit und Zukunft; alſo [2] unſer Wirkliches iſt blos die Gränze zwiſchen zwei Nichtigen, und als Gränze ohne Ausdehnung. —

Jenes Bewußtſeyn unendlicher Vergangenheit; dies Verwundern über das, was allein ich keinen Augenblick aus dem Auge verlieren kann, die Gegenwart; beydes iſt Täuſchung: aber vielmehr iſt es zeitlicher Ausdruck meines überzeitlichen Seyns.

[3z. n. z. 23f.:] Vergleiche: Fries Neue Kritik der Vernunft. Band 2. p 203.

[§. 3.]

Wir haben gewacht und werden wieder wachen; das Leben ist eine Nacht die ein langer Traum füllt, der oft zum drückenden Alp wird.

[§. 4.]

Vielen Menschen sind die Philosophen lästige Nachtschwärmer die sie im Schlaf stöhren.

[§. 5.]

Der große Unterschied zwischen äußerm und innerm Gesez (Staat und Reich-Gottes) ist schon daraus zu ersehn daß der Staat sorgt daß einem Jeden Recht widerfahre, Jeden als passiv betrachtet, und daher sich an die Handlung hält; dagegen das Moralgesez will daß Jeder Recht thue, Jeden als aktiv betrachtet, den Willen nicht die That ansieht. [33.] z. B. Ein Schuldner und ein Gläubiger streiten sich, indem jener die Schuld leugnet. Dabey sind gegenwärtig ein Rechtskundiger und ein Moralist. Diese werden lebhaften Antheil an der Sache nehmen und beyde denselben Ausgang der Sache wünschen obgleich Jeder von ihnen etwas ganz andres will. Der Rechtskundige sagt: „ich will daß dieser Mann das Seinige wieder erhalte." — Der Moralist: „Ich will daß Jener seine Pflicht thue." — Man versuche nur ein Mal es umzukehren und zu sagen: der Staat sorgt daß Jeder Recht thue [3] und das Moralgesez daß Jedem sein Recht widerfahre. —

Die Moral beschäftigt sich allein und ausschließlich mit dem Willen: ob eine äußere Gewalt seine Wirkung hemme ist ganz und gar einerley: die Außenwelt hat für sie nur Realität insofern sie den Willen bestimmen kann oder nicht: ist der Wille ein Mal bestimmt, d. h. ein Entschluß da, so ist die Außenwelt und ihre Begebenheit nichtig und gar nicht da. [33.] Denn hätten die Begebenheiten der Welt eine Realität, d. h. eine Bedeutung an sich und anders als durch den Willen den sie bezeichnen; welche Klage wäre dann zu erheben, daß diese Begebenheiten alle im Reich des Zufalls und de[s] Irthum[s] liegen! Dies eben beweist aber daß es gar nicht ankommt auf das was geschieht, sondern das was gewollt wird: mit den Begebenheiten spiele danach Zufall und Irthum und zeige eben dem Menschen daß es Spreu sey.

Der Staat beschäftigt sich allein mit der Begebenheit, dem was geschieht: nur dies ist für ihn real: daß ich Mord

und Gift fortwährend in Gedanken trage, verbietet der Staat gar nicht, so lange nur Schwerd und Rad den Willen hemmen daß er nicht zur That werde.

Die Ethik frägt Was sind die Pflichten der Gerechtigkeit gegen andre? [33.] i. e. was muß ich leisten? —

Das Natur=Recht frägt: Was brauche ich mir von Andern nicht gefallen zu lassen? [33.] i. e. was muß ich leiden? Nämlich nicht: „damit ich nicht ungerecht sey"; sondern: „damit ich nicht mehr thue als Jeder thun muß um sich seine Existenz zu sichern, und als folglich ein Jeder gutheißen [4] wird um nach demselben Maaß gemessen zu werden, und also der Verein Aller mir nicht wehren wird. —

Auf beyde Fragen kann dieselbe Antwort dienen: grade wie aus entgegengesezten Richtungen (d. h. von entgegengesezten Kräften) dieselbe Linie beschrieben werden kann [33.] oder wie ich aus dem Winkel den Sinus und aus dem Sinus den Winkel erfahre.

Wie man gesagt hat der Geschichtschreiber sey der umgekehrte Prophet: so kann man auch sagen: der Lehrer der Rechte ist der umgekehrte Moralist, (Lehrer der Pflichten der Gerechtigkeit) oder Politik die umgekehrte Ethik: nur darf man hiebey die Ethik nicht auch als Lehre der Pflichten des Wohlwollens, der Großmuth, Liebe u. s. w. denken. [33.] Der Staat ist der Gordonische Knoten der zerhauen ist, statt daß er gelöst werden sollte; das Ey des Kolumbus das durch Zerbrechen zum Stehn gebracht ist, statt durch Aequilibrium, als sey sein Stehn die Sache, statt daß sein Balanciren es ist; — Er gleicht dem der schön Wetter zu machen glaubt wenn er nur das Barometer zum Steigen zwingt.

[§. 6.]

Ach kein Steg will dahin führen
Ach der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren
Und das Dort ist niemals hier.

Schiller.

Erkenne die Wahrheit in dir, erkenne dich selbst in der Wahrheit: und siehe! im selben Augenblick wirst du die lange vergebens gesuchte, sehnsüchtig geträumte Heimath genau im Gan=

[3. 17—19 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

zen und in jedem Einzelnen zu deiner Verwunderung erkennen in dem Ort der dich grade dann umgiebt: dort berührt der Himmel die Erde.

[§. 7.]

[5] Die Philoſophen des Alterthums haben viele ganz heterogene Dinge in einen Begriff vereint: Beyſpiele davon liefert jedes platoniſche Geſpräch in Menge. Die größte Verwirrung und Verwechſelung der Art iſt aber die der Ethik mit der Politik. (Siehe Manuscript [= S. 2. 9—3. 27 dieſ. Bdes. ?]) Der Staat und das Reich Gottes oder Moralgeſez ſind ſo heterogen, daß erſterer eine Parodie des lezteren iſt, ein bittres Lachen über deſſen Abweſenheit, eine Krücke ſtatt eines Beines, ein Automat ſtatt eines Menſchen.

[§. 8.]

Das Princip der Ehre ſteht mit der menſchlichen Freyheit in Verbindung: es iſt gleichſam ein Mißbrauch dieſer Freyheit. Statt nämlich ſie zu[r] Erfüllung des moraliſchen Geſezzes zu gebrauchen, benuzt er ſeine Fähigkeit jeden ſinnlichen Schmerz [3₃.] freywillig zu untergehn, jeden Eindruck der Gegenwart zu überwältigen, um den Eigenwillen ſeiner Selbſtheit, auf was immer er ihn auch geſezt habe, zu behaupten. Da er nun hiedurch zeigt daß er nicht wie das Thier nichts weiter kenne als körperliches Wohlſeyn und was dem zuſagt; ſo iſt es gekommen, daß das Princip der Ehre mit der Tugend oft verwechſelt, oft verzwillingt, iſt; mit Unrecht: denn obwohl es etwas iſt was den Menſchen [6] vom Thier unterſcheidet, ſo iſt es damit an ſich nichts was ihn über ſolches erhebt: als Zweck bleibt es, wie alles aus der Selbſtheit entſprungne, Trug und Nacht; als Mittel gebraucht oder zufällig kann es Gutes wirken, doch auch das bleibt im Reich der Nichtigkeit; aber jener Mißbrauch der Freyheit, die eine, alle Sinnenwelt überwältigende, Waffe iſt, iſt es eben der den Menſchen ſo unendlich furchtbarer als das Thier macht, indem dies nur thut was für den Augenblick der Trieb heiſcht, der Menſch aber nach Begriffen handelt, die eine Weltvernichtung fodern können.*)

*) [3₃.] Die Nahſtellung der Ehre mit der Tugend wird auch dadurch befördert, daß wer Kraft hat ſeinen Willen durchzuſezzen, zeigt, daß er es

Zwei karakteriſtiſche Beyſpiele vom Princip der Ehre ſtehn in Shakſpeare, K. Henry VI, Part II, Act IV, Sc. I. Ein Seekaper nämlich will ſeinen Gefangnen morden und nicht wie die andern Kaper die ihrigen verranzioniren, weil er bey deſſen Gefangennehmung ein Auge verlohren und ſeine und ſeiner Vorfahren Ehre befleckt glaubt, wenn er wie ein Kaufmann ſich ſeine Rache abkaufen läßt. — Der Gefangne dagegen, der Herzog von Suffolk, will lieber [7] daß ſein Haupt auf einer Stange tanze, als daß er es vor ſolchem niedrigen Menſchen, wie ein Kaper iſt, entblöße indem er ſich ihm bittend nähert.

[§. 9.]

Unſer eigner Lebenslauf ähn[el]t einer Moſaik: wir können ihn nicht ehr [33.] erkennen und beurtheilen als bis wir in einige Entfernung davon gelangt ſind.

[§. 10.]

Die Pythagoräer voll Erſtaunen und Bewunderung über die Aufſchlüſſe und die Sicherheit der Mathematik, geriethen in den Irrthum daß dieſer Nichts unerreichbar ſeyen müſſe, indem ſie ihren Gegenſtand nicht für das Grundſchema des empiriſchen, ſondern alles Wiſſens hielten.

Die Naturphiloſophen voll Erſtaunen und Bewunderung über die neuern Fortſchritte und die Aufſchlüſſe der Naturwiſſenſchaft, geriethen in den Irrthum ihre Erkenntniß ſey die des Abſoluten und nicht des Bedingten, des Seyns und nicht des Scheins.

Beyde fühlten daß ſie ohne Hokus-Pokus bald blos ſtänden.

[§. 11.]

[8] Religion, Werk des Genies, war allen Zeiten und Völkern gegeben: ihr Heil.

auch könnte wenn dieſer Wille die Tugend wäre. — Mehr als alles hier angeführte, hat freilich dazu beygetragen, daß die[jenigen] unſrer Handlungen, die wir ſelbſt verachten müſſen, auch Andrer Verachtung tragen, und daher Mancher der die erſte nicht ſcheut die zweite nicht gewollt hat. — Aber wenn wir die Wahl haben zwiſchen unſerm Beyfall und der Welt Tadel, wie die Verwickelungen und Irrthümer der Begebenheiten es mit ſich bringen können; wo bleibt da das Princip der Ehre?

Auch Verständige finden sich voll Glauben an ihren Wahrheiten, und sagen: was sie lehrt erkennen wir als Nothwendig: nothwendig kann nichts seyn als was aus sichern Schlüssen folgt, diese soll unser Verstand aufsuchen und muß durch sie Schritt vor Schritt zu jenen Wahrheiten der Religion gelangen nachdem er ausgegangen von dem was Alle kennen und Keiner bezweifelt.

Sie täuschten sich dadurch daß die Nothwendigkeit der Religion nicht unter die Kategorie der Nothwendigkeit im eigentlichen Sinn sondern nur im bildlichen gehört, wie ihre Wahrheit auch nur bildliche ist. So entstand die Dogmatik, und war dazu noch oft inkonsequent.

Kant zeigt jene Wahrheiten als vom Verstand weder zu erreichen noch zu widerlegen.

F[ichte] und Sch[elling] treten den für unmündig erklärten Verstand mit Füßen: sie sehn daß das Göttliche dem Menschen nur durch andre Fähigkeiten zugänglich ist: sprechen also Offenbarungen ohne Gründe, aus Anschauung, und achten es nicht daß ihre Lehre den Grundgesezen des Verstandes widerspricht.

Philosophie soll aber das Göttliche das, über allen Verstand, dem Menschen sich offenbart, im Verstand als einem daurenden Behälter in der Zeit niederlegen, ihn achtend und seine Gesezze schonend.

Die Dogmatiker suchten durch ihn. Wir wollen für ihn suchen.

[§. 12.]

Berlin 1812. A.

[1] Religion ist ein willkührlich angenommener und bildlich dargestellter (welches beydes auseinander folgt und unzertrennlich ist) Zusammenhang der Scheinwelt mit der wahren (der sinnlichen mit der übersinnlichen).

Verstandesbildung ist Erkenntniß der Sinnenwelt in ihrem Zusammenhange. Je weiter diese fortschreitet desto mehr zeigt sie das willkührliche ungegründete jenes [3₃.] mit der übersinnlichen Welt angenommnen Zusammenhangs auf: ein durch fremde Willkühr gegebenes Bild will keiner stehn lassen, er kann es für ein mere fictum erklären.

Die Religion wird nun durch fortschreitende Verstandes-

bildung zurückgedrängt, wird abstrakter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie [2] sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen.

Dadurch stehn sinnliche und übersinnliche Welt getrennt: es zeigt sich daß beyde kein continuum sind. Der Verstand sieht daß da wo man eine Verbindung gesezt hatte keine seyn kann.

Nichts desto weniger erkennt der Mensch durch andre Kräfte das Uebersinnliche. Die Sonderung dieser Kräft[e] vom Verstande: die Mittheilung des durch sie Erkannten an den Verstand nach Maasgabe seiner Natur (auf immanente Weise) die vielleicht nur einer negativen Mittheilung empfänglich ist; welche Mittheilung den Verstand aber auf immer in seine Gränzen bannen wird, so daß sein Fortschreiten der jezt reinen Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht [3] mehr schaden wird, wie es vorher der bildlichen schadete — dies ist die Ph[ilosophie]. Aus diesem Begriff ergiebt sich daß sie nur Eine seyn kann und daß es ein leztes System geben wird, welches der wahre Kritizismus seyn wird.

Auch sieht man daß das Entstehn der Ph[ilosophie] bey der Menschheit (an der Stelle der Religion) ganz dasselbe seyn wird was es beym Einzelnen ist.

[§. 13.]

Daß die Meisten Menschen keine Philosophen werden kommt daher: daß das Konkrete Einzelne der Erscheinung, die Mannigfaltigkeit der Erfahrung, durch ihren Schein von Realität, ihre Aufmerksamkeit fesseln, so daß wenn sie sich von jenen abziehn sollen zu einer Betrachtung des Ganzen der Erfahrung, ihnen angst und bang wird, wie dem Kind wenn die Amme weggeht; [33.] und sie fürchten etwas zu versäumen wenn sie jenen Strohm der Erfahrung außer Acht lassen sollen. Dem Philosophen hingegen wird eben in diesem Strohm der einzelnen Erscheinungen angst [4] und bang; und wie jene nicht die Geduld haben sich vom Einzelnen und Mannigfaltigen zu entfernen [33.] und es fortfließen zu lassen, um das Ganze zu betrachten; so hat dieser nicht die Geduld das Einzelne zu betrachten, bevor er weiß was er aus dem Ganzen zu machen hat.

[§. 14.]
Ein Syſtemchen.

Die Natur hat überall nur Einen Zweck: Leben und Wohlſeyn zu bereiten; ſo viel als möglich: denn die Möglichkeit hat ihre Schranken: die Erde kann nicht lauter Spaniens und Italiens, ſondern muß auch Grön- und Lap-länder tragen, aber ſie dreht und wendet ſich gar künſtlich um alle ihre Seiten und Kinder ſo viel als möglich der Sonne unterzuhalten: und aus Analogie ſchließen wir hieraus auf die übrigen Planeten und Sternſyſteme und auf die ganze himmliſche Taktik. Auf der Erde drängt und quillt Leben überall hervor, die Teleologie iſt überall kenntlich und der Zweck aller Zwecke [5] iſt Wohlſeyn und Leben. Das phyſiſche Uebel iſt auch nur eine Anzeige der Schranken die die Erreichung jenes Zwecks hat, es drängt ſich ein gegen alle Ordnung, und gegen die überall kenntliche Abſicht der Natur ihm vorzubeugen. Sie will Leben und Wohlſeyn, möglichſt vollkommen und möglichſt lange, und die vielfältigen Gattungen der Geſchöpfe ſind nur vielfältige Wege zum Genuß, ſo verſchieden um alle Möglichkeit deſſelben zu erſchöpfen und weil Individuen verſchiedner Gattungen ſich nicht ſo im Wege ſtehn als die derſelben.

Im Menſchen offenbart ſich der höchſte Grad des Selbſtbewußtſeyns, ein ſo hoher Grad, daß er mit Bewußtſeyn thun ſoll, was alle andren Geſchöpfe ohne Bewußtſeyn thun, — Leben [6] und Wohlſeyn befördern: dieſes in ſeinem Bewußtſeyn ſich ausſprechende *Soll* iſt der Kategoriſche Imperativ — er ſoll wollen was die Natur will — das bedeutet der Peripatetiker secundum naturam vivere — widerſtrebt er, ſo rebellirt er wider die Natur d. h. wider Alles das da iſt, dies ſprechen ſeine Gewiſſensbiſſe aus, [33.] und das moraliſche Uebel iſt mit dem phyſiſchen einerley ein Widerſtreben gegen das allgemeine Geſez[;] wie die Natur das kleinre und geringre opfert um das größre und bedeutendere zu erhalten, ſo fordert der Kategoriſche Imperativ daß er ſich opfre für das Ganze, fürs Vaterland, für Viele. — Das Ganze iſt damit es Lebe und ihm wohl ſey, — die Beſchränkung durch die widerſtrebende Nothwendigkeit iſt eben ſo nothwendig und eben ſo unerklärlich.

[7] Weil unſer innerſtes Weſen nur darauf hinausgeht den Zweck der Natur zu befördern, unſer reiner Wille nur ihr Wille iſt, ſo erklärt ſich unſre innige Freude bey ihrem Anblick, bey ihren Formen die die Kunſt rein darſtellt, bey der Muſik die die Einheit und Regelmäßigkeit in der größten Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit, — der Natur nachahmt.

[§. 15.]

Handeln aus Inſtinkt iſt ein Handeln dem nicht wie jedem andern der Zweckbegriff vorhergeht, ſondern erſt darauf folgt. Inſtinkt iſt alſo die a priori gegebene Regel eines Handelns, [33.] deſſen Zweck alſo unbekannt ſeyn kann da der Begriff deſſelben nicht erfordert wird um zu ihm zu gelangen. Dagegen das vernünftige oder verſtändige Handeln nach einer Regel geht die der Verſtand einem Zweckbegriff gemäß ſelbſt erfunden hat, daher ſie irrig ſeyn kann, der Inſtinkt aber untrüglich iſt.

Es giebt [8] alſo dreierley a priori Gegebenes.

1) Die Theoretiſche Vernunft d. h. die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung: [d. 33.] ⟨d. h. aller Begriffe⟩

2) Inſtinkt, Regel zu[r] Erreichung eines unbekannten mein ſinnliches Daſeyn befördernden Zwecks.

3) Das Moralgeſez. Regel zu einem Handeln ohne Zweck.

1) Das Vernünftige oder Verſtändige Handeln geſchieht nach einer einem Zweckbegriff gemäß entworfnen Regel.

2) Das inſtinktmäßige Handeln nach einer Regel ohne Zweckbegriff.

3) Das Moraliſche nach einer Regel ohne Zweck.

Wie nun die theoretiſche Vernunft der Inbegrif der Regeln iſt, denen gemäß all mein Erkennen d. h. die ganze Erfahrungswelt, ausfallen muß: ſo iſt der Inſtinkt der Inbegrif der Regeln nach denen all mein Handeln ausfallen muß, wenn nicht eine Stöhrung geſchieht. Daher ſcheint mir der Name

[33. u. 3. 16f.:] Vergleiche über die apriorität des Inſtinkts Pl[ato], Philebos p 257. [ed. Bip.] — Dem Plato erſcheint ſolche als ein Erinnern von etwas was man noch nie empfunden hat. Eben ſo iſt ihm im Phaedon u. a. alles Lernen ein erinnern: er hat eben kein andres Wort um das a priori vor aller Erfahrung gegeben-ſeyn auszudrücken.

Praktiſche Vernunft dem Inſtinkt am angemeſſenſten: denn er beſtimmt wie die Theoretiſche Vernunft das **Muß** für alle **Erfahrung.**

Das ſogenannte Moralgeſez hingegen iſt nur eine einſeitige [3.] vom Standpunkt des Inſtinkts aus genommene Anſicht des beſſern Bewußtſeyns, welches jenſeits aller Erfahrung alſo aller Vernunft ſowohl theoretiſcher als praktiſcher (Inſtinkt) liegt, und mit ihr nichts zu thun hat, als indem es, vermöge ſeiner geheimnißvollen Verbindung mit ihr in Einem Individuo, auf ſie ſtößt, wo dann dem Individuo die

Berlin 1812 B [1] Wahl entſteht ob es Vernunft oder beſſres Bewußtſeyn ſeyn will.

Will es Vernunft ſeyn ſo wird es als theoretiſche Vernunft ein Philiſter, als Praktiſche ein Böſewicht.

Will es beſſres Bewußtſeyn ſeyn ſo können wir poſitiv von ihm nichts weiter ſagen, denn unſer Sagen liegt im Gebiet der Vernunft; wir können alſo nur ſagen was auf dieſem vorgeht, wodurch wir von dem beſſern Bewußtſeyn nur negativ ſprechen. — Die Vernunft alſo leidet dann eine Stöhrung: als theoretiſche ſehn wir ſie verdrängt und an ihrer Stelle das Genie, als praktiſche [ſehn wir ſie] verdrängt und an ihrer Stelle die Tugend. — Das beſſre Bewußtſeyn iſt weder praktiſch noch theoretiſch: denn dies ſind blos Eintheilungen der Vernunft. — Steht aber das Individuo noch auf dem Standpunkt der Wahl; ſo erſcheint ihm das beſſre Bewußtſeyn von der Seite wo es die praktiſche Vernunft (vulgo Inſtinkt) verdrängt als gebietendes Geſez als Soll: erſcheint ihm, ſage ich, [2] d. h. erhält in der Theoretiſchen Vernunft die alles zu Objekten und Begriffen macht, dieſe Geſtalt. Inwiefern aber das beſſre Bewußtſeyn die Theoretiſche Vernunft verdrängen will erſcheint es dieſer gar nicht, eben weil ſobald es hier eintritt die theoretiſche Vernunft unterworfen iſt und nur noch jenem dient. Daher kann das Genie nie Rechenſchaft von ſeinen eignen Werken geben

---

[3. u. 3. 14 f.:] In Jacobis göttlichen Dingen p 18 findet ſich eine Vermiſchung des beſſern Bewußtſeyns mit dem Inſtinkt, durch einen Synkretismus deſſen nur ein ſo unphiloſophiſcher Geiſt als Jacobi fähig iſt.

[§. 16.]

[3] Begierde ist [3a.] durch ein Objekt d. h. Begriff fixirter bestimmter Trieb, daher objektiv in so fern er auf ein Objekt geht: — Instinkt ist Trieb, d. h. ganz subjektiv: seine Ursache ist nicht wie dort vor mir, sondern hinter mir, treibt mich; ich bin passiv.

[§. 17.]

[4] Die Deisten müssen annehmen daß ihr Gott einen Begriff habe von der Welt, der [b.] ⟨durch einen Akt seiner Freiheit⟩ von ihr unabhängig ist, sie aber von ihm abhängig und durch einen hinzugekommenen Akt der Freiheit wirklich sey.

[§. 18.]

Finden wir Widersprüche in der Welt; so ist dies ein Zeichen daß wir den wahren Kriticismus noch nicht besizen und was Zwey ist für Eins halten.

[§. 19.]

Den Anfechtungen deiner Sinnlichkeit siehe lachend so zu wie der Ausführung eines gegen dich verabredeten dir aber gesteckten Schelmstreichs.

[§. 20.]

Was uns fast unumgänglich zu lächerlichen Personen macht, ist der Ernst mit dem wir die jedesmalige Gegenwart behandeln, die einen nothwendigen Schein von Wichtigkeit an sich trägt. Wohl nur wenige große Geister sind darüber hinweggekommen, und aus lächerlichen zu lachenden Personen geworden.

[§. 21.]

[5] In der Mathematik werden den Dingen immer nur relative Merkmale beygelegt, nie absolute.

[§. 22.]

Synthetisch und analytisch sind nicht absolute sondern nur relative Merkmale eines Urtheils, ausgenommen in

den [6] ‹mathematiſchen› ſynthetiſchen Urtheilen a priori. In allen andern hängt das ſynthetiſch ſeyn ab von der Relation des Menſchen zum Urtheil, was dem einen ein ſynthetiſches U[rtheil] iſt, iſt dem andern ein analytiſches. Z. B. ein Uhrmacher beſchreibt das Getriebe einer Uhr, in Urtheilen die für ihn analytiſch, dem Hörer aber ſynthetiſch ſind, darum, weil der Uhrmacher alle Merkmale des Begriffs Uhr kennt, [33.] und alſo nur dieſen analyſirt, der [6] Hörer aber nicht [33.] daher dieſer ſeinen unvollſtändigen Begriff einer Uhr bey jedem Urtheil erweitert. —

Urtheile wie „das Waſſer treibt die Mühle," ſcheinen auf den erſten blick abſolut ſynthetiſch; ſind aber doch für den der das Waſſer wovon die Rede iſt geſehn hat oder ſieht analytiſch, denn er meynt ein beſtimmtes, nicht jedes, Waſſer, daher es ſo gut iſt als ſagte er: „dies Waſſer, was ich meyne, treibt die Mühle." Im Begriff „das Waſſer was ich meyne" liegt aber unter andern Beſtimmungen dieſes Waſſers auch die daß es die Mühle treibt. Man könnte daher die ſynthetiſch-aprioriſchen Urtheile auch abſolut-ſynthetiſche nennen.

[33. n. 3. 11 f.:] Es iſt alles nicht wahr! — Das Subjekt des Urtheils bezeichnet einen beſtimmten Begriff. Wer dieſen nicht hat, kann gar nicht urtheilen: alſo der Hörer urtheilt nicht. Im Begriff Uhr liegt blos das Prädikat des Anzeigens des Zeitfluſſes. Was der Uhrmacher beſchreibt iſt eine species von Uhr, in deren Begriff alles liegt was er ſagt. — Durch ſynthetiſche Urtheile entſteht zwar ein neuer Begriff: „die Kugel iſt von Holz", giebt den neuen Begriff hölzerne Kugel. Sezze ich nun dieſen als Subjekt, ſo iſt das Urtheil analytiſch: ſo lange ich aber Kugel als Subjekt ſezze, bleibt das Urtheil ſynthetiſch. Sagen „das Waſſer was ich meyne", heißt das Subjekt hinter den Vorhang ſtellen.

[§. 23.]

Jeder Roman iſt ein bloßes Kapitel aus der Pathologie des Geiſtes, wie dieſe Platon irgendwo begründet.

[§. 24.]

[7] Zwiſchen den beyden grundverſchiednen Kräften des Menſchen die K[ant] fälſchlich, ſie für zwei Aeußerungen derſelben Fähigkeit haltend, durch denſelben generiſchen Namen

vereint, und theoretiſche und praktiſche Vernunft genannt hat, iſt der Hauptunterſchied wohl der, daß jene durch das Leben des Menſchen bedingt iſt, dieſe nicht.

[§. 25.]

Der Standpunkt der N[atur]-Philoſ[ophen] iſt der: Man ſtellt ſich die ganze objektive Welt vor, in ihrer Größe, alle drehenden Weltkörper, und in ihrer Mannigfaltigkeit.

Dann hält man plözlich inne und ſagt: aber alles eben als ſeyend Gedachte iſt nicht als ſeyend gedacht, wenn nicht eine es wahrnehmende Intelligenz, ein Subjekt zu dieſer Objektenwelt iſt: denn (dies ſagen ſie nicht ein Mal deutlich) ſeyn heißt nur Objekt für ein Subjekt oder Subjekt für Objekte ſeyn. —

Die Intelligenz [3₃.] das Subjekt kann ich mir wiederum nicht anders denken als Vorſtellungen habend; denn, wie geſagt ſeyn heißt — ut supra.

[8] Macht nun das Subjekt das Objekt, oder umgekehrt? Keins von beyden ſondern beyde ſind Eins. Dies begreift man blos durch intellektuale Anſchauung, da es gegen mithin über allen Verſtand iſt, indem es den Saz der Identität [3₃.] und den des Widerſpruchs umſtößt, grade wie weyland die Lehre von der Dreieinigkeit.

[§. 26.]

In Mährchen, Arabesken und dem Parmenides des Plato liegt das Anziehende, das Aeſthetiſche, darin daß das Unmögliche als Möglich erſcheint und doch ein Schein von Wahrheit beybehalten iſt: nur ein einziges Geſez iſt aufgehoben [3₃.] oder verändert z. B. in Arabesken das der Schwere, alles übrige iſt geblieben, aber dennoch iſt ein ganz neuer Lauf der Dinge entſtanden, bey jedem Schritt überraſcht uns von neuem das ſonſt Unmögliche, das Schwierige iſt leicht, das leichte ſchwer geworden, aus dem was Nichts ſchien quillt eine Welt hervor

[3₃. n. 3. 21 f.:] Siehe Bogen 5 [p. 4 f.] zu Schelling: Zum Syſtem des transc[endentalen] Ideal[ismus]. [S. Bd. XII dieſ. Ausgabe.]

Berlin 1812. C

[1] und das Ungeheure verſchwindet in Nichts.

Daß dieſes äſthetiſch auf uns wirkt, d. h. das beſſere Bewußtſeyn aufregt, kommt daher, daß wir inne werden wie bedingt dieſe Sinnenwelt und ihre Geſeze ſind, wie unweſentlich, zufällig: und dagegen erkennen wir deſto deutlicher den Gegenſaz, das, mit dem man nicht ſo ſpielen kann, das Unbedingte, weſentliche, nothwendige. —

Parmenides ſpielt mit der logiſchen Möglichkeit wie eine Arabeske mit der phyſiſchen: ſein Genuß iſt deſto höher, weil nicht nur die Sinnenwelt, ſondern auch der Verſtand als zufälliges Nichtiges erſcheint. Seine meiſten Kaptionen kommen daraus daß er Form und Materie trennt und dann vergißt daß er ſie getrennt hat und die bloße Form wieder die Rolle des Objekts ſpielen läßt, ſo den abſtrakten Begriff die Rolle [2] eines konkreten.

Moraliſche und äſthetiſche Formen und Regeln darf man nicht ſo antaſten, das würde ganz den entgegengeſezten Effekt hervorbringen, iſt daher auch noch in keinem Mährchen und keiner Arabeske auch nicht im Parmenides geſchehn. Vielmehr iſt der Geſang der Hexen im Makbeth fair be foul and foul be fair. Hexen, Teufel, Schickſal, ſind ja auch das [3₃.] realiſirte und perſonificirte Böſe, Nichtige, Zufällige.

[§. 27.]

Die Naturphiloſophen ſind nur eine beſondre Klaſſe Narren, Natur-Narren, wie es Kleidernarren und Pferdenarren [3₃.] Büchernarren giebt, d. h. Leute die irgend ein Relatives zum Abſoluten erheben und eben dies drüber vergeſſen. Die Pythagoräer waren Mathematik-[3]narren. Nun iſt die Natur ein ſchön Ding, [3₃.] und es iſt von keinem ſo ſehr zu verzeihen wenn man ſich drin vergafft, aber ſie bleibt ein Ding, wenn auch das größte. Die Entdeckung ihrer Wunder hat auf die N[atur]philoſophen gewirkt wie die der mathematiſchen auf die Pythagoräer. Die N[atur]philoſophen gleichen Kindern die über die Schönheit eines phyſikaliſchen Geräths den Gebrauch vergeſſen, über den Einband das Buch. Es mußte freilich das ſchönſte Geräth ſeyn mit dem das große Experiment des Lebens — was auch das Leben ſey —

gemacht werden konnte. Die Natur ist ja das Allein schlechthin Rechte, Nothwendige, eben der Gegensaz des Willens der Irren können muß, sie ist der feste Punkt, der Kern des Lebens, das ewig Treue, Unschuldige [4] gleich Kindern die noch nicht sündigen können. —

Aber versuch es ein Mal ganz Natur zu seyn: es ist entsezlich zu denken: du kannst nicht Geistesruhe haben wenn du nicht entschlossen bist nöthigenfalls dich und d. h. alle Natur für dich zu zerstöhren.

[§. 28.]

Jede Frage die die Vernunft aufwirft und nicht beantworten kann, ist ungereimt; denn die Vernunft ist ein in sich geschloßnes Ganzes. Ungereimt heißt hier einen Widerspruch in sich schließend, und da diesen die Frage nicht merkt so versteht sie sich nicht. Ein Beyspiel: „Was ist die Ursache der Welt?" — Sagst du Ursache so sezzest du schon die Welt, (dein Bewußtseyn) voraus, denn nur in dieser giebt es Relation z. B. Ursache: du fragst aber welches ist die Relation der Welt zu [5] dem was nicht die Welt ist; du willst in Gedanken die Welt aufheben um sie aus ihrer Ursache entstehn zu sehn: aber hebst du die Welt auf so hast du auch alle Möglichkeit einer Ursache aufgehoben: du willst also die Ursache zugleich aufheben und zugleich sezzen: das ist der Widerspruch.

2) Hat die Welt einen Anfang?

Sezzest du Anfang, so sezzest du Succession, also Zeit, und diese giebt es nur in der Welt, sie ist in dieser[,] nicht die Welt in ihr. Denkst du den Anfang der Welt, so denkst du eine Zeit wo die Welt nicht war; sobald du aber Zeit denkst, denkst du auch die Welt: also willst du die Welt zugleich aufheben und sezzen. Dies ist der Widerspruch.

[§. 29.]

Vielleicht könnte man unendliche Urtheile von negativen dadurch unterscheiden, daß sie nur die Species negiren

[Sp. 3z. n. 3. 11 f.:] Antinomien der reinen Vernunft.

[Sp. 3z. n. 3. 29 f.:] conf: Kritik d. R. V. p 550. [2. Aufl.]

aber eben dadurch [6] das genus affirmiren: z. B. „Dies iſt kein Pferd: intellige aber doch ein Thier.

Der Baum iſt nicht weiß: int[ellige] aber doch gefärbt.

Freilich wäre es eine reservatio mentalis: und am Ende muß jedes Subjekt doch unter irgend ein Prädikat gehören, das als genus des verneinten, wenn auch ſehr entfernt, angeſehn werden kann.

[§. 30.]

Was Schelling die Reale Seite des Abſoluten nennt iſt das was Kant Erſcheinung nennt. Schellings Ideale Seite des Abſoluten iſt Kants Ding an ſich.

Nur ſondert Sch[elling] nicht ſo rein wie K[ant], wird transcendent indem er die Ideale Seite zu erkennen vorgiebt, in Verſtandesbegriffen von ihr ſpricht z. B. ihre Verbindung und Relation zur Realen angiebt u. ſ. w.

[§. 31.]

[7] Wenn die Alten über die Realität der Erſcheinung philoſophiren (Cic: Acad: qu[a]est: 1, [12].[1] 2, 23. 2, 5.) ſo iſt ihr Hauptgrund zum Zweifel die Leichtigkeit der Sinnentäuſchung: eben ſo beym Philoſophiren über die menſchliche Freiheit, die Frage, ob man in allen Zuſtänden wiſſe was man thue und zurechnungsfähig ſey.

[§. 32.]

Die Idee der präſtabilirten Harmonie, (wie früher die der gelegentlichen Urſachen) ſcheint ſich mir zu gründen auf der lebendigen Erkenntniß daß das Subjekt (Ich) von allem Objekt ganz verſchieden ſey, und unter deſſen Geſezzen nicht ſtehe, alſo auch nicht unter dem der Kauſalität, folglich weder Wirkung empfangen, noch Urſach ſeyn könne.

Man überſah daß das was ich allein von mir erkenne nämlich mich nicht als Ding an ſich, [8] homo noumenon, abſolutes

[1] [Schop.: 13]

Subjekt, ſondern mich als homo phaenomenon, daß dieſes, eben weil ichs erkenne Objekt ſey, alſo wirkt auf Objekte und Objekte erkennt.

[§. 33.]

Sich Bewegung im abſoluten Raum denken, heißt ſich denken: einen Raum ohne Gränzen und Mittelpunkt d. i. ohne Theile, und in dieſem einen Körper der zu deſſen Theilen ſein Verhältniß ändert. Alſo logiſch unmöglich.

[§. 34.]

Denken im ſtrengſten Sinn iſt etwas das große Aehnlichkeit mit einer Buchſtabenrechnung hat: die Begriffe ſind Zeichen für Vorſtellungen, wie Worte Zeichen für Begriffe ſind: wir kennen die Beziehungen der Begriffe auf einander, und können deshalb die Begriffe hin und her werfen zu allerhand neuen Verbindungen, ohne daß wir nöthig hätten, die Begriffe in Bilder der Phantaſie von den Gegenſtänden die ſie vorſtellen zu verwandeln. Blos beym Reſultat pflegt dies zu geſchehn.

[1] Ein Hauptunterſchied zwiſchen Menſchen iſt der ob ſie a) beym Verfahren mit Begriffen meiſtens bleiben, oder b) gerne alles durch die Phantaſie darſtellen. Jede Methode hat beſondre Vortheile. Berlin 1812 D

Mit Begriffen läßt ſich viel ſchneller umſpringen, da man nur immer die Beziehung des Begriffs denkt die hier eingreift und die Gemeinbegriffe ganze Klaſſen von Dingen repräſentiren: daher ſind Begriffe das eigentliche Material der Wiſſenſchaften. Nur Leute von wenig geübtem Verſtande müſſen immer die Begriffe wieder durch Worte repräſentiren laſſen, und ganz rohe dieſe ſogar laut ausſprechen. Geübtere denken in wenig Sekunden ganze Ketten von Schlüſſen.

Anſchauungen der Phantaſie ſind aber das worauf alle Begriffe zurückgeführt werden müſſen um Werth zu erhalten. Wer

[33. u. 3. 20 f.:] Vergleiche Anmerkungen zu K[ant], Bogen 7, p 179—81. [S. Bd. XII dieſ. Ausg.]

ſehr bald von den Begriffen zu jenen übergeht denkt viel langſamer als die Obenbeſchriebenen, denkt aber alles ganz, in allen ſeinen Beziehungen (nicht blos in der eben eingreifenden) [2] ſein Denken iſt alſo wahrhaft gründlicher, den Gegenſtand erſchöpfender, allſeitiger, veranlaßt Entdeckungen.

Der Unterſchied beyder Methoden zeigt ſich wie beym Denken, ſo beym Leſen: die Lezteren leſen langſam, aber faſſen tief auf. Die erſteren werden leichter zu weit liegenden abſtrakten Reſultaten gelangen; aber auch viel tiefer in Irrthümer gerathen. Die Lezteren werden leichter die Spur des Problems verlieren, ſich zerſtreuen laſſen, über Unweſentliches das Weſentliche aus den Augen verlieren.

Dennoch iſt die leztere Weiſe die des Genies: ſeine Schöpfungen ſind immer neu, unabhängig von der Zeitfolge, aus der Ewigkeit geſchöpft.*)

Erſtere Weiſe iſt die der wiſſenſchaftlichen Denker: ſie war Kant's Weiſe.

[§. 35.]

Das principium rationis sufficientis iſt nichts als das principium identitatis angewandt auf — die Copula. — Denn „ſeyn", „iſt", ſagt ja aus: „als Objekt [3] (d. h. ſinnlich wahrnehmbar) gegeben ſeyn". Dies wird mit dem „iſt" (oder jeder andern Copula, der das iſt doch immer zum Grunde liegt, denn „hat" bedeutet „iſt habend" u. ſ. f.) geſezt, und muß daher geſezt bleiben und durch kein andres Urtheil aufgehoben

*) [33.] Der Verſtand, das Denken in Begriffen erkennt nur die Relation der Dinge, und ihre Folge in Raum und Zeit: dieſes iſt aber alles das Weſen der Mannigfaltigkeit. Die Anſchauung aber faßt das innerſte Weſen, die Platoniſche Idee, auf, die Bedeutung der Hieroglyphen der unendlich mannigfaltigen Erſcheinung. Da ſolche Erkenntniß, da Sonderung des Kerns von der Schaale der Zweck der wahren Philoſophie] iſt, ſo iſt die leztgenannte Geiſteskraft zu ihr unumgänglich nöthig, und auch ſie ſelbſt nicht Wiſſenſchaft ſondern Kunſt. Die Wiſſenſchaft giebt ihr nur techniſche Vorbereitung, legt gleichſam [3] den Stoff zurecht.

Erkenntniß der möglichſt vollſtändigen Relation der Dinge iſt Zweck der Wiſſenſchaft: daher iſt ſie Sache des bloßen Verſtandes.

werden können; was es könnte, [b.] ⟨ohne den Saz des zureichenden Grundes: dieſer⟩ wenn nicht die Copula durch das principium identitatis eine Macht erhielte auch auf jenes mögliche zweite dem erſten widerſprechende Urtheil zu wirken, und beyde Urtheile ſo zu verbinden daß das principium identitatis auf die in beyden vorkommende copula angewandt das zweite dem erſten widerſprechende Urtheil unmöglich macht. Daß das Urtheil mittelbar auf der ſinnlichen Wahrnehmung gegründet, alſo aus einem andern abgeleitet ſeyn kann verſteht ſich von ſelbſt: eben ſo daß [4] das iſt ſtatt ſinnlicher Wahrnehmung auch die Bedingungen aller ſinnlichen Wahrnehmung ausſagen kann, in den ſynthetiſchen Urtheilen a priori.

[§. 36.]

Nichts macht im Umgang ſo zuvorkommend gegen Andre als das Bewußtſeyn eignen Werthes: mit dieſem fürchten wir nicht zurückgeſtoßen zu werden; denn, wenn es geſchieht, ſo empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der ruhigen Gewißheit daß nur die Eingeſchränktheit des Zurückſtoßenden daran Schuld iſt.

Der Philiſter hingegen, der ſich eignen Werthes nicht bewußt iſt, iſt, wie aus obigen Gründen von ſelbſt folgt, circumſpekt und politiſch in ſeinen avancen.

[Zz.] Wie aber jeder Trefflichkeit ein Fehler als Affe zum Hohn beigegeben iſt; ſo macht Beſchränktheit mit Dünkel dummdreiſt.

[§. 37.]

Gegen das Logiſche Geſez: e puris negativis nihil sequitur, ließe ſich anführen ein ſolches Beyſpiel.

Was keine Vernunft hat iſt kein Menſch;
Phylax hat keine Vernunft;
Alſo iſt Phylax kein Menſch.

[Sp. Zz. n. 3. 22 f.:] Das iſt ſcheinbar, und liegt bloß im Ausdruck „was keine Vernunft hat" ſtatt „Kein Unvernünftiges". Es muß ſo heißen:
Kein Unvernünftiges iſt ein Menſch:
Phylax iſt Unvernünftig.

[§. 38.]

[5] Gegen den Selbſtmord ließe ſich ſagen: Der Menſch ſoll ſich über das Leben erheben, ſoll erkennen daß alle Vorgänge und Begebenheiten Freuden und Schmerzen ſein beſſres und Innres Selbſt nicht berühren, daß alſo das Ganze ein Spiel iſt, ein Schimpf=Turnier und kein Kampf im Ernſt; daß er daher keinen Ernſt einmiſchen ſoll; welches er aber thun würde auf zweierlei Weiſe: erſtlich durch das Laſter, welches nichts iſt als ein jenem innern und beſſern Selbſt Zuwider=Handeln, wobey er alſo dieſes Selbſt zum Spott und Spiel macht, das Spiel aber zum Ernſt: zweytens durch den Selbſtmord, in welchem er nämlich zeigt daß er keinen Scherz verſteht, ſondern ihn als Ernſt nimmt, daher als ein mauvais joueur den Verluſt nicht gelaſſen erträgt, ſondern wenn ihm ſchlechte Karten auszuſpielen zugefallen ſind, mürriſch und ungeduldig nicht weiter ſpielen will, die Karten hinwirft und das Spiel ſtöhrt.

[§. 39.]

[6] „Strebe nach Vollkommenheit" iſt ein abſurdes Moral=Princip. Denn Vollkommenheit iſt ein bloßer Quantitätsbegriff, und bedeutet die höchſte mögliche Summe von Eigenſchaften überhaupt, iſt alſo leere Form, die blos das maximum ausſagt, ohne zu beſtimmen wovon. Jenes Moralprincip beantwortet die Frage die an jedes Moralprincip geſchieht: „wie ſoll ich ſeyn?" mit: „Du ſollſt ſeyn ganz wie du ſeyn ſollſt."

Es iſt ſo abſurd wie die Annahme daß eine Veränderung doch auch irgend eine Zeit füllen müſſe: was darum abſurd iſt weil Veränderung eine bloße Relation zweier Zuſtände iſt, die alſo blos in meinem die Zuſtände vergleichendem Denken Statt hat, alſo nicht in der Zeit. Ich habe darüber ſchon ſehr ausführlich geſchrieben.[1]

[§. 40.]

Urſache iſt ein ſinnlich wahrnehmbares Ding, ſofern durch daſſelbe ein andres ſinnlich wahrnehmbares Ding iſt. Grund

[1] [Wohl Zu Kant, Vog. 7.7—8 gemeint; ſ. Bd. XII dieſ. Ausg.] [d. ſp. 33. n. 3.33 f.:] ⟨Urſache iſt das wodurch etwas wird: Grund das warum⟩ [bricht ab]

iſt [7] Alles was mein Urtheil [b.] ⟨oder⟩[1] meinen Entſchluß beſtimmt.

[b.] ⟨Der Grund⟩[2] eines rein moraliſchen Entſchluſſes iſt ein überſinnlicher.[3]

[§. 41.]

Die Frage wo in der Natur das Bewußtſeyn, die Seele, anhebe, giebt einen Sorites.

[§. 42.]

Wenn wir eben einen großen Schmerz erfahren haben, verwundet es uns daß die Welt um uns herum ohne Theilnahme bleibt und ihren gewohnten Gang fortgeht

„die Welt, wie ſie ſo leicht
Uns hülflos, einſam läßt, und ihren Weg
Wie Sonn und Mond und andre Götter geht.“

Göthe; Taſſo.

Aber noch mehr! es wird uns unerträglich daß wir ſelbſt ſogar den mechaniſchen Gang des täglichen Treibens fortſetzen ſollen und tauſenden unſrer eignen Handlungen der Schmerz fremd bleiben ſoll der im Innern tobt. Deshalb, um die Harmonie zwiſchen unſerm äußerm Thun und der innern Empfindung herzuſtellen, toben, ſchreien wir, raufen die Haare und wälzen uns auf dem Boden.

[Zz. n. Z. 9f.:] Wir haben ſo deſpotiſche Geſinnung daß wir Alles in unſer Treiben hineinziehn und zur Theilnahme zwingen möchten. [Sp. Zz.] Dazu wäre der einzige Weg die Liebe Andrer zu gewinnen, damit unſre Noth auch die fremde Bruſt beklemme. Weil das zu weitläuftig iſt, wählen wir oft den kürzern Weg und plaudern unſre Noth den Gleichgültigen aus, die ſie mit Neugier, aber ohne Theilnahme, viel öfter mit Behagen vernehmen.

[§. 43.]

[8] Wie ein Menſch der ins Meer gefallen, grade dadurch daß er auf den Grund ſtößt wieder in die Höhe kommt: ſo bringt

[1] [Korr.] Motiv was

[2] [Korr.] Das Motiv

[3] [Korr.] überſinnliches

Menſchen der beſten Art oft die Sünde zur Bekehrung: ſo das Gretchen im Fauſt. Die Sünde wirkt hier wie ein entſezlicher Traum, deſſen Schrecken den ganzen Schlaf von uns abſchüttelt.

[§. 44.]

Von der Abſicht in der der Staat errichtet iſt gilt was Plato (Rep: I 182 [ed. Bip.]) den Thraſymachos fälſchlich vom Abſcheu gegen die Ungerechtigkeit im Allgemeinen (als Menſchen nicht als Bürger) ſagen läßt: *ου γαρ το ποιειν τα αδικα αλλα το πασχειν φοβουμενοι, ονειδιζουσιν οἱ ονειδιζοντες την αδικιαν.*

[§. 45.]

Wie die ſchönſten Tonſtücke am ſchwerſten zu faſſen ſind und nur für Geübte, weil ſie aus langen Säzzen beſtehn, und erſt nach langen Irrgängen den Grundton wiederfinden; ſo kommen große Geiſter erſt nach großem Zwieſpalt, ſchweren Zweifeln, großen Irrthümern, langem Beſinnen und Schwanken ins Gleichgewicht: wie lange Perpendikel große Halbkreiſe beſchreiben. Kleine Geiſter *ſind bald mit ſich und der Welt im Reinen, und verſteinern*: jene aber grünen, leben, bewegen ſich ewig.

[§. 46.]

Berlin E 1813

[1] „*Nichts*" iſt *ein bloßer Verhältnißbegriff*. Nämlich das was mit einem andern *in keiner Art von Verhältniß ſteht*, wird von dieſem Andern *Nichts* genannt und nennt auch wieder dieſes Andre *Nichts*. Z. B. betrachten wir uns als exiſtirend in Raum und Zeit ſo nennen wir Alles was außer dem Raum und außer der Zeit iſt — *Nichts*, oder ſagen es *iſt* gar nicht: und ſagen auch mit Recht: „ſobald wir aufhören werden in Raum und Zeit zu ſeyn (verſteht ſich als organiſche Ganze, denn nur ſolche ſagen Wir) ſo werden wir gar nicht mehr ſeyn: unſer Seyn (das Gegentheil des Nichts) hört alſo auf mit dem Tode: *wir* d. h. Lebende, *ſind* nur ſo lang wir leben: uns, als *Lebenden*, iſt *Leben* und *Seyn* Eins: Tod und Nichtſeyn auch Eins." — Dagegen, wenn wir uns unſerer bewußt werden als nicht in Zeit und Raum, — dann nennen wir eben das was in dieſen iſt mit Recht *Nichts*: und da

Anfang und Ende nur in der [2] Zeit ist, haben diese Worte alsdann, als sich blos auf das Nichts beziehend, für uns keine Bedeutung: wir können dann nicht sagen daß wir geworden sind, noch daß wir enden werden. Wie mit dem Etwas und dem Nichts, ist es auch mit den ihnen untergeordneten Viel und Wenig: was für uns als Zeitliche und Räumliche Wesen Viel ist und von vielem Werth, ist uns auf dem andern Standpunkt Nichts und ohne Werth: und umgekehrt der Werth den wir als Außerzeitliche Wesen haben gilt in Raum und Zeit Nichts: das Anerkennen hievon ist Demuth, eine Tugend die also nur der haben kann, der schon viele andre hat, die ihm, als Außerzeitlichem, Werth geben. (Nach Kants falscher Erklärung der Demuth ist es umgekehrt: denn da ist sie nur das Erkennen unsers Mangels an Werth als Außerzeitlicher) Das Vermögen aber des einigen und selben Ichs, als Zeitlichen und Räumlichen oder auch als Nicht-Zeitlichen und Nicht-Räumlichen sich seiner [3] bewußt zu werden (sich zu sezzen) ist die Freiheit. Hier ist zu bemerken daß das Ich in der zulezt genannten Beziehung nur negativ bezeichnet werden kann — Nicht-Zeitlich, Nicht-räumlich: welches daher kommt daß die Sprache selbst zum Zeitlichen und Räumlichen gehört (wie auch der Verstand dessen Begriffe nur im Zeitlichen und Räumlichen Bedeutung haben): daher denn auch „Nichts" ursprünglich nur das bezeichnet was nicht in Zeit und Raum ist: und wenn wir, uns als Nichtzeitlich betrachtend, das Zeitliche Nichts nennen so geschieht es nur tropisch und in uneigentlicher Bedeutung, und zeigt blos für den Verstand an daß es auch ein umgekehrtes Verhältniß giebt, dessen entgegengesezte positive Größe ihm nie gegeben werden sondern bloß als ein x bezeichnet werden kann: welches x Nichts zu nennen ihm, als Verstand, zugestanden ist.

[4] Die Naturphilosophie [33.] als Identitätssystem, versucht für diese beiden, hier als eine entgegengesezte Sprache redend bezeichneten Welten, den Vereinigungspunkt zu finden, wo sie nur Eine sind (Identität des Idealen und Realen). Dies giebt eben Babelsche Verwirrung der Sprachen, und ist Synkretismus dessen Gegensaz Kriticismus und wahre Ph[ilosophie] ist. Denn schon Vereinigung ist ein Begriff aus der

Zeitlichen und Räumlichen Welt, und die Geſeze dieſer müſſen zur Bewerkſtelligung der Vereinigung befolgt werden, daher es ein widerſinniges Unternehmen iſt.

[§. 47.]

*) Daß die Menſchen (wenige tiefe Denker ausgenommen) ſich auf die ihnen wichtigſten Fragen, nämlich die transcendenten, mit Antworten begnügen die alle bei näherer Betrachtung Widerſprüche oder wenigſtens die größten Schwierigkeiten, Lücken und Dunkelheiten mit ſich führen, — und ſich damit begnügen müſſen, zeigt an, daß die Denkungsart (d. h. das Thun des Verſtandes i. e. Denkvermögens) [5] über dergleichen ganz unweſentlich iſt, der Wille aber das Weſentliche, und daß dieſer [33.] verſteht ſich in ſeiner moraliſchen Aeußerung, vom Denken des Verſtandes unabhängig iſt. Handeln muß der Menſch immerfort und hat zum Denken wenig Zeit, und kann nicht mit dem Handeln warten bis alle Verſtandeszweifel gelöſt ſind. Seinen Entſchluß in Beziehung auf das wie ſeines Wollens, auf die Ausführung ſeines Zwecks, beſtimmt der Verſtand: daher macht Erfahrung klug: aber das was ſeines Wollens, ſeinen Entzweck ſelbſt, beſtimmt der Verſtand nicht: daher macht Erfahrung nicht weiſe und gut.

Eine Befriedigung muß jedoch der Verſtand haben, die ihn zur Ruhe bringt wenn er ſieht daß etwas Andres als er den Willen beſtimmt, daß der Menſch ſtatt klug zu handeln weiſe handelt: und zwar muß dieſe Befriedigung dem Verſtande in ſeiner Sprache gegeben werden: dieſe Befriedigung ſtellt ſich dar in dem Dogmatiſchen Theil aller Religionen: da ſie aber dem Verſtand nie vollkommen genügt, und er ſich dennoch, — (auf Geheiß deſſen dem er angehört, und der ahnden mag daß die Mängel [6] blos aus der Ueberſezzung in die Sprache des Verſtandes rühren) — in Annahme derſelben ungewöhnlich traktabel findet, nennt er dieſe Annahme Glauben. — Man ſieht wie gleichgültig der dogmatiſche Theil aller Religionen iſt und wie er nur den Biſſen gleicht die man Raubthieren hinwirft um ſie von der Verfolgung abzuhalten, oder

*) [33.] Dieſer Aufſaz hat Beziehung auf den vorigen.

den goldnen Aepfeln der Atalanta: und wie er sich nach dem Grad der Verstandesbildung jedes Volks richten muß [33.] und daher neue Gestaltung der Zeit, neue Religion fordert. Die höchste Verstandeskraft, welche zugleich aufs höchste geübt und gebildet ist, läßt sich aber nicht mehr beschwichtigen; das Raubthier läßt sich nicht mehr durch hingeworfne Bissen abwehren: da muß man es todtschlagen: aber dem Verstand ist was Außer seinem Gebiet liegt ohne Beziehung auf ihn, also Nichts, (siehe den Anfang dieses Bogens [= S. 22.22—23.31 dies. Bdes.]) kann ihm also nichts anhaben: soll er gemordet werden so muß er sich selbst morden: (Kant nennt es sich selbst seine Gränzen ziehn). Der Selbstmord des Verstandes ist — die Kritik der reinen Vernunft: [7] und das vollendete System des Kriticismus wird die wahre und lezte Philosophie seyn.

[§. 48.]

Die Begriffe: Subjekt und Prädikat, Substanz und Accidenz, Materie und Beschaffenheit, — bedürfen einer genauen Bestimmung.

[§. 49.]

Du siehst ein anatomisches Präparat eines Körpers der deinem gleich ist, und begreifst nicht wie es hat ein Lebendiges seyn können wie du, weil jezt die innre Triebfeder entwichen ist. — So denke dir ein Mal die sinnlichen Triebfedern deines Thuns weg, tritt aus dir, und betrachte so die Reihe deiner Handlungen: da werden sie dir (die rein moralischen ausgenommen) eben so unbegreiflich, fremd und sehr verkehrt erscheinen: [33.?] du wirst nicht mehr wissen was du damit gewollt.

[§. 50.]

Willst nach Gottes Gebot auf den Kopf der Schlange du treten;
O so leid' in Geduld daß sie die Ferse dir sticht.

[§. 51.]

[8] Man kann alle Philosophen theilen 1) in solche die aus den höchst verschiednen und entgegengesezten Bestandtheilen des

Lebens, synkretistisch ein vollkommnes Ganzes zusammensezzend bilden, wobei zwar z. B. das Bestialische nach dem Göttlichen aber auch das Göttliche billig nach dem Bestialischen sich accomodirt und am Ende ein Ding herauskommt von dem sich frägt was es soll, und dessen Richtigkeit in die Augen fällt

„Sie beschneiden die Nägel in Ruh und Fried
„Und singen ihr Klimpimperlied.

An der Spizze dieser steht Aristoteles. 2) In solche die dem Göttlichen allein Realität und Sieg zuschrieben. Hier Plato an der Spizze. Die Vollendung wird der wahre Kriticismus seyn.

[§. 52.]

Berlin F 1813

[1] Wenn ein Anachoret allen Lebensfreuden freiwillig entsagt, jeden Genuß gleichsam muthwillig sich raubt, — weil das Bewußtseyn daß er ein außerzeitliches, übersinnliches, freies, unbedingt seeliges Wesen ist, in ihm erwacht ist und er dieser Erkenntniß gemäß handeln will, um eben dadurch sie stets lebendig zu erhalten — so thut er Recht.

Wenn Anakreon und Horatius uns die Flüchtigkeit der Zeit ans Herz legen um uns zu ermahnen sie, die Trägerin aller unsrer Genüsse, zum Genießen zu benuzzen, den ungenoßnen Augenblick für verlohren achtend: — so haben sie recht.

Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann: sobald er eines von [2] beyden ganz gethan folgen die beyden beschriebnen Denkweisen von selbst und jede hat vollkommen recht und ist vollkommen wahr.

Betrachte ich mich als Außerzeitlich so ist Alles was in ein andres Gebiet gehört und dahin mich zurückzieht, wäre es auch Genuß, — Stöhrung und Hölle für mich.

Betrachte ich mich als zeitlich so ist nur der Augenblick, die Gegenwart mein, (denn in der Zeit ist nur sie real, Vergangenheit und Zukunft sind gar nichts) sie muß ich nuzzen denn nur in ihr bin ich real und existirend

„Aus dieser Erde quillen meine Freuden
„Und diese Sonne scheinet meinen Leiden.“ —

Der Tod wird kommen und mir und meiner Luſt ein Ende machen: das ermahnt mich Zeitweſen die Zeit zu nutzen: doch ſchreckt es mich nicht, denn Nichtſeyn iſt kein Leiden, und ſo lang ich bin iſt der Tod nicht [3] und wann der Tod iſt, bin ich nicht: was iſt da zu fürchten? —

In ſich ſind beide Denkungsarten wahr. Daß indeß die Betrachtung unſrer ſelbſt als außerzeitlich in einer gewiſſen unausſprechbaren Beziehung die andre zu Schande macht, zeigt ſich bei Betrachtung des Laſters: dies nämlich iſt nicht blos der reine Ausdruck unſrer Geſinnung als Zeitlicher Weſen, denn das iſt eben der beſchriebne Epikureismus, — reine Affirmation der zeitlichen Exiſtenz. Das Laſter iſt etwas andres, es iſt nicht bloß dieſe Affirmation, — ſondern eine Negation iſt hinzugekommen („die Geiſter die verneinen" i. e. Teufel, — Göthes Fauſt), eine förmliche Negation des Ewigen, eine gänzliche Verleugnung und Vernichtung deſſelben in uns. Beym bloßen Gedanken an ſolchen Zuſtand ſchaudert jeder, [4] das Verzweifelte deſſelben iſt dargeſtellt im Franz Moor, Lady Macbeth, King Richard 3.

Die Tugend iſt Affirmation des Außerzeitlichen Seyns, ſie iſt ja der unmittelbare Ausdruck des Bewußtſeyns eines ſolchen: reine Affirmation. — Bey der Asketik aber iſt noch eine abſichtliche Negation hinzugekommen, die förmliche Verleugnung, Zurückweiſung alles Zeitlichen als ſolchen. Doch ſehn wir in ihrer Folge keine Gewiſſensangſt, keinen Franz Moor. Im Gegentheil läßt ſich ſagen daß dieſes Negiren deſſen was die Affirmation der Tugend ſo erſchwert das beſte Mittel iſt um jener Affirmation gewiß zu ſeyn. Manche Menſchen mögen zu dieſer bereit ſeyn mitten im Genuß; mögen fähig ſeyn, wenn ſie auch alle Zeit ſich bloß als zeitliche Weſen [5] affirmirt haben, wo nothwendige Wahl eintritt, ſich als ſolche zu negiren und als ewige zu affirmiren. Die, könnte man ſagen, haben den Genuß im Kauf. — Andre mögen aber ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie ſich nicht dem Genuß deſſen hingeben mögen was ſie aufzugeben jeden Augenblick bereit ſeyn ſollen, daß ſie vielmehr um hiezu bereit zu ſeyn, den Unwerth des Aufzugebenden ſtets vor Augen behalten müſſen: man könnte ſie die ſchwerbeweglichen, einſeitigen nennen: ſie ſind die wahren Anachoreten,

Mönche, Cyniker, [Zu.] Quäker, Herrnhuter, Göthe's ſchöne Seele u. a. —

[Sp. Zu.] Der höchſte Grad der Asketik iſt freiwilliger Hungertod: ſiehe Bogen O. 1813. p [6].[1] [= S. 62.10 f. dieſ. Bdes.]

[§. 53.]

[6] Faſt ſo unerklärlich wie die Vereinigung zweier ſo verſchiedner Richtungen im Menſchen, iſt die Trennung von +E und —E zwiſchen Scheibe und Reibzeug, die nachher ſo ſehr gegen einander ſtreben um ſich zu vereinen und aufzuheben und doch da wo ſie im engſten Raum vereint waren, zwiſchen Scheibe und Reibzeug, ſich trennten. Sie finden ſich nachher wie nach einer Irrfarth wieder, aber meiſtens erſt nachdem ſie (beide in die Erde geleitet) die Erdkugel durchſtrichen.

[§. 54.]

Wenn man das Moraliſche, Asketiſche, von allem Irdiſchen ſich losreißende, — mit einem Wort die Freiheit im Menſchen vergleicht mit dem Gebunden ſeyn an Naturgeſezze der Thiere; ſo liegt der Vergleich nah, daß die ſämmtliche, lange, abgeſtufte Reihe der Thiere, den unreifen, mehr oder minder feſtſizzenden und Säfte ſaugenden Früchten des Baums gleiche, der Menſch aber den reifen, die auf dem Punkt der höchſten Vollendung ſich von ſelbſt ablöſen.

[Zu.] Mephiſtopheles: „Die meiſten ſind aber Mispeln, die am Stamm faulen.

[§. 55.]

[7] In der Moralität unſers Handelns darf der juriſtiſche Grundſaz audienda et altera pars nicht gelten: d. h. die Sinnlichkeit und [der] Egoismus dürfen gar nicht angehört werden. [Zu.] Vielmehr heißt es, ſobald der reine Wille ſich ausgeſprochen: nec audienda altera pars.

[§. 56.]

Es iſt merkwürdig daß der Gedanke es ſey ein Gott dem Menſchen vorzüglich durch die Wetter-Erſcheinungen beſonders

[1] [Schop.: 5]

Donner ſich bekräftigt: ſo daß der natürlichſte Beweis für das Daſeyn Gottes nicht der ontologiſche, noch kosmologiſche, noch phyſikotheologiſche — ſondern der Keraunologiſche iſt. Z. B. Hiob Cap 37. — Homers *Ζευς τερπικεραυνος, Νεφεληγερετα Ζευς* u. dgl. — In Ariſtophanes Wolken will Strepſiades der Gewitter wegen den Zeus behaupten.

[§. 57.]

[8] Meine Phantaſie ſpielt oft (beſonders bei Muſik) mit dem Gedanken aller Menſchen Leben und mein eignes ſeyen nur Träume eines ewigen Geiſtes, böſe und gute Träume, und jeder Tod ein Erwachen.

[§. 58.]

Die helle gute Stunde ſoll der trüben, dumpfen, ſtumpfen das rechte Handeln lehren, durch Aufbewahrung ihrer Reſultate im Gedächtniß: und die trübe, dumpfe, ſtumpfe jener Beſcheidenheit, indem wir uns gewöhnlich nur ſchätzen nach unſern beſten hellſten Stunden, und die vielen ſchwachen, dumpfen, erbärmlichen als uns fremd anſehn: Aufbewahrung der Reſultate dieſer lehrt Beſcheidenheit, Demuth, Toleranz.

[§. 59.]

Wie kann es uns doch wundern, daß dieſe Welt das Reich des Zufalls des Irrthums und der Thorheit, die der Weisheit auf das Haupt ſchlägt, iſt, daß Bosheit darin wüthet, und jeder Abglanz des Ewigen nur wie durch Zufall darin Raum

[1] findet, dagegen tauſend Mal verdrängt wird? Wie kann uns dies wundern, ſage ich, da doch eben dieſe Welt (d. h. unſer empiriſches, ſinnliches, verſtändiges Bewußtſeyn in Raum und Zeit) ihr Entſtehn nur durch das hat, was nach dem Ausſpruch unſers beſſern Bewußtſeyns nicht ſeyn ſollte, ſondern die verkehrte Richtung iſt, von der Tugend und Asketik die Rückkehr und ein, in Folge dieſer, ſeeliger Tod die Ablöſung iſt (wie die der reifen Frucht vom Baum (F[=S. 28. 21–22 dieſ. Bdes.]) und Plato deshalb (Phaedon) das ganze Leben des Weiſen ein langes Sterben, d. i. Losreißen von ſolcher Welt, nennt.? — Berlin G 1813

[§. 60.]

[2] Vielleicht ist die Ursache warum gemeine Gegenstände im Stilleben so verklärt erscheinen und überhaupt alles Gemahlte in überirdischem Licht erscheint, diese, daß wir dann die Dinge nicht mehr im Fluß der Zeit, im Nexus von Ursach und Wirkung den der Verstand begreift und zur Bedingung aller Erscheinung macht, erblicken, sondern herausgerissen aus jenem ewigen Fluß aller Dinge und in eine stille, todte Ewigkeit versezt: das Ding selbst [3₃] in seiner Einzelheit war bedingt durch Zeit und Bedingungen des Verstandes, hier sehn wir diesen Zusammenhang aufgehoben und blos die Platonische Idee ist übrig.

Dasselbe wird uns zu Theil sobald wir irgend einen Gegenstand recht objektiv, mit Künstleraugen, ansehn. Denn was der Mahler erlernt und nicht mitbringt ist blos die Fähigkeit und Fertigkeit [3] seine angebornen Künstleraugen Andern aufzusetzen, die nicht selbst solche, sondern nur eine unvollkommne Anlage dazu, haben.

[§. 61.]

Man hat Gott nach und nach, besonders in der scholastischen Periode und später, angekleidet mit allerhand Qualitäten: die Aufklärung aber hat genöthigt ihn wieder auszukleiden, ein Stück nach dem andern, und man zöge ihn gern ganz aus, wenn nicht der Skrupel wäre es möchte sich dann ergeben, daß blos Kleider wären und nichts drin. Nun sind zwei unablegbare Gewänder, d. h. unzertrennliche Qualitäten Gottes Personalität und Kausalität: die müssen immer im Begriff Gott vorkommen, sind die nothwendigsten Merkmale, sobald man sie weg nimmt kann man wohl noch von Gott reden, ihn aber nicht mehr denken.

Ich aber sage: in dieser Zeitlichen, Sinnlichen, Verständlichen Welt [4] giebt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. — Aber das bessre Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt wo es weder Persönlichkeit und Kausalität noch Subjekt und Objekt mehr giebt. [3₃] Meine Hoffnung und mein Glaube ist daß dieses bessre (übersinnliche außerzeitliche) Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich es ist kein Gott.

— Will man aber den Ausdruck Gott ſymboliſch gebrauchen für jenes beſſre Bewußtſeyn ſelbſt, oder für manches das man nicht zu ſondern und zu benennen weiß; ſo mags ſeyn: doch dächte ich [,] nicht unter Philoſophen.

[§. 62.]

Kants Annahme des Daſeyns Gottes und [der] Unſterblichkeit der Seele zum praktiſchen Behuf, welche nicht für objektive Erkenntniß auszugeben er ſich angelegentlich verwahrt, hat ungefähr (und kaum) ſo viel Grund [Zs.] und daſſelbe Verhältniß zurWahrheit als in der Phyſik die Annahme eines Wärmeſtoffs oder eines +E und —E, oder [eines] magnetiſchen Stoffs [W. ſp. Zs.] oder Tobias Meyers Hypoſtaſis eines 100 Meilen vom Mittelpunkt der Erde liegenden unendlich kleinen Magnets aus dem ſich die Abweichungen der Nadel an verſchiedenen Orten der Erde erklären laſſen u. a. m.[:] ihre Exiſtenz behauptet kein gründlicher Phyſiker: aber als Leitfaden beym Experimentiren ([zum] praktiſchen Behuf), zur Verknüpfung der Erſcheinungen und zur Erkenntniß der Geſeze denen gemäß ſie erfolgen, iſt die [5] Annahme ſehr tauglich, und man kann auf ſie geſtüzt, die Geſeze eben ſo richtig auffaſſen, die Erſcheinungen in ihrer Verbindung erkennen, vorherſagen, richtig Verſuche die die Geſeze vollſtändiger angeben, anſtellen, [Zs.] techniſche, mediciniſche und chemiſche Anwendungen dieſer Naturkräfte machen als ob man die Wahrheit ſelbſt erkannte. Alſo iſt die Annahme für das Praktiſche vollkommen hinreichend.

[§. 63.]

Sterne ſagt im Triſtram Shandy: Vol: 6, p 43: there is no passion so serious as lust. — In der That iſt die Wolluſt ſehr ernſt. Denke dir das ſchönſte, liebreizendeſte Paar, wie ſie voll Grazie im ſchönen Liebesſpiel ſich anziehen und zurückſtoßen, begehren und fliehn, ein ſüßes Spiel, ein lieblicher Scherz — Nun ſieh ſie im Augenblick des Genuſſes der Wolluſt — aller Scherz, all jene ſanfte Grazie iſt plözlich fort, urplözlich beym Anfang des actus verſchwunden, und hat einem tiefen Ernſt Plaz ge=[6]macht. Was für ein Ernſt iſt das? — Der Ernſt der Thierheit. Die Thiere lachen nicht. Die Naturkraft wirkt überall ernſt, mechaniſch. — Dieſer Ernſt iſt der entgegengeſezte Pol des hohen Ernſtes der Begeiſterung, der

Entrückung in eine höhere Welt: da iſt auch kein Scherz: in der Thierheit auch nicht. — pour ce que rire est le propre de l'homme, ſagt Rabelais.

[§. 64.]

Philoſophie hat viel Aehnlichkeit mit der Anatomie des Gehirns: falſche Ph[iloſophie] (d. h. falſche Weltanſicht) und falſche Anatomie des Gehirns zerſchneiden und trennen was als Eins und ein Ganzes zuſammengehört, und vereinigen dagegen in den abgeſchnittenen Stücken fremdartige Theile. Wahre Ph[iloſophie] und wahre Anatomie des Gehirns zerlegen alles richtig, finden und laſſen als Eins was Eins iſt, und legen heterogene Theile auseinander. [Sp. 33. n. 3. 11f.:] Vergleiche Platons Phaedros, p 361—363. [ed. Bip.]

[§. 65.]

[7] Die Vernunft wäre das Höchſte, das Beſte im Menſchen?! Sie iſt im Spekulativen Quelle alles Irrthums indem ſie der flüchtigen Erſcheinung Dauer geben, die Zeit zur Ewigkeit machen will. Kant ſelbſt ſagt (Krit. d. Urtheilskr: p 85) „in unſrer Einbildungskraft liegt ein Beſtreben zum Fortſchritt ins Unendliche, in unſrer Vernunft aber ein Anſpruch auf abſolute Totalität.“ Das zeigen auch die Antinomien, wo die Einbildungskraft dem erfüllten Raum keine Gränze, der erfüllten Zeit keinen Anfang, unter den Urſachen keine lezte, der Kette des Zufälligen kein Ende finden will; indeß die Vernunft dies alles blos aus ſich behauptet, weil ſie durchaus darauf ausgeht die Erfahrungswelt zu einem Abſoluten, Ruhenden, In ſich Geſchloſſenen und durch ſich Beſtehenden zu machen, und gaukleriſch Truggeſtalten für das lezte und einzige Seyn auszugeben. Was K[ant] hier Einbildungskraft nennt [8] iſt unſre übrige ſinnliche Natur ohne dieſe Vernunft: jene (die übrige ſinnliche Natur) ſtrebt, dem Geiſt der Zeitlichkeit getreu, immer weiter und weiter: dieſe (die Vernunft) will immer weilen. (Sie haben einige Aehnlichkeit mit K[ant]s Expanſions- und Kohäſionskraft in der Metaph: d. Natur)

Im Praktiſchen ſpielt die Vernunft dieſelbe Rolle. Die übrige ſinnliche Natur des Menſchen will auch hier immer weiter, von Wunſch zur Befriedigung, von da zum neuen Wunſch, ohne

Rast ohne Ruh, ohne Sorge und ohne Vorkehr, wie wir es bei den Thieren sehn denen Vernunft mangelt. Die Vernunft aber hat wie im theoretischen, [33.] die drei von Kant aufgezählten, so auch im Praktischen eine transscendentale Idee, die K[ant] nicht anführt als solche: nämlich die der Glückseeligkeit, d. h. eines Ganzen bestehend aus der Totalität der möglichen Wünsche und der Totalität der ihnen entsprechenden Befriedigungen. Wie die theoretischen Ideen völlige Abgeschlossenheit und Befriedigung in Hinsicht auf Erkenntniß im Umkreis

[1] dieser Erfahrungswelt und im Verfolg ihrer Gesetze vorspiegelt, so spiegelt die Idee der praktischen Vernunft vollendete Befriedigung aller Wünsche unsrer sinnlichen Natur [33.] und gänzliche Zufriedenheit im Zustande der Zeitlichkeit ohne weitere Sehnsucht vor: Wirkung dieser Idee ist alle Civilisation, Staat u. s. w. — Wer ganz ihr hin[ge]geben wäre würde der vollendete Philister seyn: dessen Bild giebt uns z. B. Tiek im Prinz Zerbino, in der Person des Nikanor, der es rein ausspricht ungefähr so: „wann wirst du kommen ersehnte Zeit, wo ich sitzen werde umgeben von einer wohlgezognen Familie, zwischen dem Hamburger Korrespondenten und seinen zahlreichen Beilagen!“ Auch der Vers

Berlin H 1813.

„Sie beschneiden die Nägel in Ruh und Fried
Und singen ihr Klimpimperlied.“

Theoretische Vernunft im spekulativen Gebrauch macht den Dogmatiker, im empirischen den reinen Gelehrten, [33.] φιλομαθης (Plato) Polyhistor, den Wagner im Faust:

„Zwar weiß ich viel doch möcht ich Alles wissen!“
— Faust: Wie nur dem Geist nicht alle Hoffnung schwindet
Der ohne Rast nach goldnen Schätzen gräbt
Und froh ist wenn er Regenwürmer findet!

[2] Praktische Vernunft in ihrer Vollendung giebt das Ideal des Philisters.

Aber das Moralische im Handeln aus der Vernunft herleiten, ist Blasphemie. Im Moralischen spricht sich das bessre Bewußtseyn aus, das hoch über alle Vernunft liegt,

[Die Klammern in Z. 26 sind vom Herausg. hinzugefügt.]

ſich im Handeln als Heiligkeit äußert, und die wahre Welterlöſung iſt: daſſelbe äußert ſich, zum Troſt für die Zeitlichkeit, in der Kunſt als Genie.

Auch der teutſche Sprachgebrauch rechtfertigt das Geſagte. Wer wird den Philiſter unvernünftig ſchelten? oder leugnen daß er höchſt vernünftig ſeine Sachen angreife? Wer wird dagegen ſagen, es ſey höchſt vernünftig geweſen von Jeſus Chriſtus daß er ſich kreuzigen ließ, von Thomas Morus daß er lieber ſein Haupt dem Henker als dem König wider ſeine Ueberzeugung ſeine Beiſtimmung gab, von Arnold von Winkelried daß er die Speere in ſeinen Leib trieb.

Was Kanten verleitete das Moral-Geſez als aus der Vernunft ſtammend anzuſehn, war ohne Zweifel die Bemerkung daß Vernunft und Moralität es ſeyen die wir vor den Thieren [3] voraus haben. Mit der Vernunft hat es ſeine Richtigkeit, auch iſt ſie, als die Fähigkeit die Dinge außer uns und unſer eignes Leben im Zuſammenhang und als ein Ganzes zu überſchauen, wohl die Bedingung der gänzlichen Freiheit d. h. des Vermögens uns von aller Zeitlichkeit loszureißen, uns in jedem Moment als Außerzeitlich[e] Weſen zu betrachten, das beſſre Bewußtſeyn wo nicht ſtets gegenwärtig zu erhalten, doch [33. ſeine Ausſprüche aufzubewahren und zum Kompaß zu machen, der auch im Dunkeln das Schiff des Lebens leitet, bis nach dem Tode das beſſre Bewußtſeyn allein übrig bleibe.

Daß dagegen den Thieren alles Analogon von Moralität abgehe, wage ich nicht zu behaupten, wenn ich den verſchiednen empiriſchen Karakter der Thiere betrachte, den Hund, den Elephanten vergleiche mit der Katze, der Hyäne, dem Krokodill: welcher empiriſche Karakter wohl die Aeußerung eines intelligibeln ſeyn möchte. Jeder würde doch lieber eins der erſtgenannten als eins der leztgenannten Thiere ſeyn.

Das Trauerſpiel iſt der wahre Gegenſaz aller Philiſterei: es iſt der Ausſpruch der Unzulänglichkeit aller praktiſchen Vernunft, (im angegebnen Sinne) der Fauſt ſpricht zugleich die Unzulänglichkeit aller Theoretiſchen Vernunft aus und iſt daher einzig. Philiſter lieben daher nicht das Trauerſpiel, haben die poetiſche Gerechtigkeit erfunden damit die Tugend doch wenigſtens zulezt etwas nüze.

Daher sind auch alle Theodiceen, Hiobs vernünftelnde Freunde, Kants Postulate eines belohnenden Gottes und einer belohntwerdenden unsterblichen Seele, — Philistereien.

[§. 66.]

Kants Erklärung des Erhabnen ist richtig und vortrefflich: nur kennt er das bessre Bewußtseyn allein als Moralische Triebfeder und führt also immer alles dahin zurück. — Seine Erklärung des Schönen hingegen ist falsch. Das Schöne ist eine Gattung des Erhabnen, oder besser das Erhabne eine Gattung des Schönen, nämlich das Extrem des Schönen wo sich die [5] [33.] theoretische Negation der Zeitlichen Welt und Affirmation der Ewigen, [33.] welche durchaus das Wesen aller Schönheit ist: (wie die Praktische Negation und Affirmation jener beiden Asketik und Tugend sind) auf die unmittelbarste, ja fast handgreifliche Weise ausspricht. An dem von K[ant] beschriebnen Erhabnen, gränzt zunächst etwas das gewöhnlich zum Schönen gezählt wird (mit Recht weil alles Erhabne nur Gattung des Schönen, und beides Eins ist) obgleich es ganz die Eigenschaften des von K[ant] beschriebnen Erhabnen hat: nämlich das Trauerspiel. Darüber steht das Ausführliche in meinen Anmerkungen zu Schellings Philos: Werken Bd 1, [S. Bd. XII dies. Ausg.] auch unter dem M. S. hin und wieder, z. B. auf diesem Bogen [S. 34. 32–38], steht Einiges. — Jedes Gemählde, jede Statue, die irgend ein Menschenantliz mit dem Ausdruck des bessern Bewußtseyns darstellen, bestätigen meine Erklärung des Schönen: [33.] so wie sie hingegen von der Kantischen Erklärung nicht erreicht werden, wie er selbst gesteht, Krit: d. Urtheilskraft p 60, 61. Eben so jede Dichtung die direkt oder indirekt jenes bessre Bewußtseyn in seinen mancherlei Wirkungen, (deren Aussonderung und Anordnung zur Erkenntniß für den Verstand Geschäft der Ph[ilosophie] ist) darstellt. — [6] Aber Dichtung und Mahlerei stellen das ganze Leben mit durchaus Allem was darin vorkommt dar, treu und mit tiefem objektivem Blick, selbst das Unmoralische und das Häßliche (nur nicht das Ekelhafte): das geschieht aber eben weil Dichter und Mahler das ganze Geheimniß der Welt erkannt haben und es eben nur wiederhohlen in den aus dieser Welt selbst genommnen

Bildern [Sch.] und durch diese geordnete und zusammengedrängte Wiederhohlungesoffenbaren: da muß denn neben dem Ausdruck des Ewigen, des Bessern Bewußtseins, auch das Nichtige, und das ganz Verdammte, (Shaksspeares Schranzen, und Richard III.; neben dem gekreuzigten Heiland der wüthende boshafte Pharisäer u. s. w.) hingestellt werden, nicht sowohl zum Kontrast, als weil sie mit in diese Welt gehören und eben das repräsentiren wodurch diese Welt der Nichtigkeit geworden ist, das was nicht seyn sollte. [W. sp. Sch.] Daher ist Treue und Objektivität Bedingung der Kunstschönheit; und der Dichter und Mahler der den Zweck der Kunst, nämlich Mittheilung dessen was außer der Zeit und über der Natur ist, am besten erreicht, ist zugleich immer der objektiveste und der Natur am treuesten. Daher kommt es daß wie in einem Bilde jedes Unnatürliche in Stellung, Kolorit, falsche Perspektive, kurz jeder Mangel an Wahrheit, beleidigt, eben so in einem Schauspiel oder Roman jede Unwahrscheinlichkeit, auch wenn sie unbedeutend und blos in äußerlichen Umständen ist, ein Fehler ist. Das Gemisch von Ewigkeit und Zeitlichkeit daraus unser Bewußtsein besteht und ihr Kampf und Streben sich zu sondern, ist ferner [7] in unendlicher Mannigfaltigkeit ausgedrückt in unzähligen Liedern, d. i. Ausdrücken momentaner Stimmungen und Weltanschauungen. — Entfernter vom Erhabnen, und scheinbar gegen meine Erklärung des Schönen sprechend, sind viele Darstellungen des bloßen sinnlichen Wohlseyns Lebens und Wirkens, die wir in Gemählden und Gedichten (Properz, Tibull, Catull, Homer, Anacreon, Horaz, Göthe's Elegien u. s. w. —) finden: dieses gehört theils mit zur angeführten treuen Darstellung des ganzen Lebens, theils findet es hinlängliche Erklärung in dem was ich BogenF, M. S. [= S. 26.12 f. dies. Bdes.], über Epikureismus und Tugend die beide Affirmationen, und Asketik und Laster die Negationen sind, gesagt habe. — Am weitesten vom Erhabnen aber und scheinbar gegen meine Theorie des Schönen, ist die Schönheit der Natur, der bloßen Menschlichen Gestalt ohne übersinnlichen Ausdruck, und deren künstlich gestellte und zusammengedrängte Nachbildungen in Landschaftsmahlerei und Skulptur, [8] ferner das Stillleben und die Architektur. Auch auf diese paßt meine Erklärung vollkommen, wenn man bedenkt, da[ß][1] wir, wenn uns das Zeitliche Bewußtseyn ganz inne hat, und wir dadurch den Begierden

[1] [Schop.: das]

hingegeben sind und so zum Laster (d. i. Negation des bessern Bewußtseyns) hinneigen, unser ganzes Wesen **subjektiv** ist, d. h. wir an den Dingen nichts sehn als ihre Beziehung auf unser Individuum und dessen Bedürfnisse. Sobald wir aber dagegen die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontempliren, ist für den Augenblick die Subjektivität und somit die Quelle alles Elends geschwunden, wir sind frei und das Bewußtsein der Sinnenwelt steht vor uns als ein Fremdes uns nicht mehr Bedrängendes, auch nicht mehr in der für unser Individuum nützlichen Betrachtung des Nexus von Raum, Zeit und Kausalität, sondern wir sehn die Platonische Idee des Objekts. Das Ausführliche hierüber steht Bogen G. [= S. 30.2 f. dies. Bdes.] Diese Befreiung vom Zeitlichen Bewußtseyn läßt das bessre ewige Bewußtseyn übrig: das also hier

[1] nicht wie bei den zum Erhabnen neigenden Gattungen des Schönen und beim Erhabnen selbst, gewaltsam durch das Zeitliche durchbricht; sondern, nach Wegnahme des Zeitlichen, übrig bleibt. Daher tritt hier ein was Kant (K. d. Urtheilskraft p 98) bemerkt „das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabnen bewegt, da es im Urtheil über das Schöne in ruhiger Kontemplation ist". Die rein Objektive Betrachtung jedes Objekts (nur nicht des Häßlichen oder Ekelhaften) hat also diese Regung des bessern Bewußtseyns zur Folge, die Betrachtung der vegetabilischen und anorg[an]ischen Natur (Landschaft) der schönen Menschengestalt und der Architektur aber besonders. Dies kommt daher weil diese Gegenstände die Eigenschaft haben unsre Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und so uns aus der Subjektiven Stimmung in die Objektive zu ziehn.*) Daß sie diese haben kommt daher daß die ewigen **Berlin I. 1813**

*) [33.] Der Zauber der Vergangenheit kommt aus derselben Quelle. Wenn wir uns vergangne Tage, entfernte Oerter vergegenwärtigen, so rufen wir blos die Objekte zurück, nicht das Subjekt mit allem seinem Jammer, den es damals so gut hatte als jezt, der ist, (eben weil er nichtig war) vergessen und wird wie ein unnützer Bodensaz von uns zurückgelassen: blos des Objektiven erinnern wir uns, und da wirkt das Objektive in der Erinnerung, dessen Betrachtung unser Bewußtseyn füllt, auf uns wie das Gegenwärtige Objektive wenn wir es über uns vermögen uns der Be-

Formen der Natur auf einer dem Verſtande [2] unergründlichen aber mit unſerm innerſten Seyn in geheimnißvoller Verbindung ſtehenden Nothwendigkeit beruhen, die wohl über aller Erklärung liegt; ſo wie auch das geheimnißvoll iſt, daß nur die Vegetabiliſche Natur [3ᵗ.] mit der zu ihrer Erhaltung gehörigen anorg[an]iſchen und die menſchliche Geſtalt, jene Eigenſchaft haben, aber nicht alle Thierformen, wiewohl ſehr viele und vielleicht am Ende alle: bei manchen Thieren mag ihr böſer Karakter, der auf ein überſinnliches Princip von Negation weiſt es hindern. Zur Schönheit der Architektur habe ich bemerkt daß die Beleuchtung unglaublich viel thut, ſo daß Architektur vielleicht nur die Baſis iſt auf der wir die Schönheit des ungebrochenen Lichts in ihrer Mannigfaltigkeit erkennen.*)

So viel glaube ich ausgemacht zu haben daß das Schöne mit dem Erhabnen Eins iſt, und, wie dieſes, nicht in den Objekten liegt, ſondern in der Anregung unſers beſſern Bewußt-

---

trachtung deſſelben hinzugeben: es befreit uns vom elenden, ſtets bedürftigen, auf eine enge Sphäre beſchränkten Subjekt, und das beſſre Bewußtſeyn wird frei. Daher kommt es daß beſonders wenn wir in Noth und Angſt ſind, die plözliche Erinnerung an irgend eine Zeit wo dieſe Noth nicht war, wie ein verlornes Paradies an uns vorüberfliegt, weil jezt blos das Objektive nicht das Subjektive zurückkehrt, und wir uns einbilden daß wir damals für jenes Objektive ſo frei waren als jezt; da doch auch damals das Subjektive ſeine Noth hatte. [Sp. 3ᵗ.] Um ſich ſelbſt [2] in urſprünglich ſubjektiven Stimmungen doch in die objektive Kontemplation zu verſetzen, kann ich als ein probates Mittel empfehlen, daß man mit Gewalt die Einbildungskraft zu der ſeltſamen Illuſion zwingt man ſey gar nicht gegenwärtig, ſey nicht auf dem Fleck den man eben einnimmt, ſondern blos die Umgebungen ſeyen da.

*) [3ᵗ.] Später:

Es ſcheint mir jezt vielmehr ſo. Die ſinnliche Anſchauung iſt nicht die Sache der bloßen Sinne, ſondern kommt nur durch die zugleich angewandten Kategorien zu Stande. Je kräftiger nun Sinne und Verſtand einen gegenwärtigen Gegenſtand auffaſſen, während dabei die Vernunft, als das Vermögen des diskurſiven Denkens, gänzlich pauſirt; deſto vollkommner entſteht der Zuſtand der Kontemplation, durch den, wie geſagt, das beſſre Bewußtſeyn frei wird. Jene kräftige ſinnliche Anſchauung wird, beſonders bei großen Maſſen wie Architektur und Berge, durch das Sonnenlicht das durch ſchärfere Trennung von Licht und Schatten die Maſſen deutlicher hervortreten macht, befördert.

seyns, welche Anregung wenn sie durch bloße Kontemplation schön genannter Objekte [3] entsteht, nur die Befreiung des bessern Bewußtseyns von aller Subjektivität ist.

Man könnte fragen warum diese nicht auch erfolgt bei manchen andern objektiven Betrachtungen der Dinge, z. B. den Physikalischen, die das Gesez der Kausalität leitet, und den Mathematischen. Zum Theil findet dies seine Antwort in dem schon erwähnten Aufsaz, Bogen G, wo gesagt ist daß grade Abbrechung der Ketten von Ursachen und Bedingungen des Raums und der Zeit Bedingung der rein objektiven Kontemplation ist: [3₃] während hier eben jene Nexus Objekt der Betrachtung sind: theils ist bei solchen Betrachtungen eine einzige Gemüthskraft, der Verstand thätig, also nicht rein kontemplativ: diese Thätigkeit des Verstandes [3₃] d. h. einer durch unser zeitliches Seyn bedingten Fähigkeit, nimmt also das Bewußtseyn ein und hindert das übersinnliche Bewußt=[4]seyn herauszutreten. Indessen hemmt solche einseitige Beschäftigung des Verstandes wiederum auch das blos subjektive Interesse des sinnlichen Individuums, und die Betrachtung der Beziehungen der Dinge unter einander, zieht ab von der rein subjektiven Betrachtung der Beziehungen der Gegenstände auf das Wohl und Weh des Subjekts welche die Quelle alles Uebels ist. Daher macht dergleichen Beschäftigung des Verstandes einen heitern Sinn, und die Beschäftigung mit den Wissenschaften ist die beste Ausfüllung der Zeit die unserm empirischen Bewußtseyn anheim fällt.

Die Musik ist eine sehr abgesonderte Gattung des Schönen, sie kennt blos die Zeit, indem diese ihre unmittelbare Bedingung ist, aber nichts von dem was in der Zeit geschieht. Sie ist nicht wie andre Künste eine Darstellung der Wirkungen des bessern Bewußtseyns in der Sinnenwelt, sondern selbst eine dieser Wirkungen. Wie die Betrachtung der [5] Natur, und der Architektur entreißt sie uns der Subjektivität: aber sie thut mehr und wirkt positiv (was wie gesagt auch jene thun).

Vergleicht man unser gesammtes Bewußtseyn einer Kugel so ist Musik vielleicht das Spiel ihrer kürzesten, dem Centro nächsten, Radien, die sonst viel langsamer bewegt werden, (als Theile der langen Radien) von der Oberfläche aus. So viel ist gewiß daß sie am unmittelbarsten das Bessre Bewußtseyn an=

regt, aber auch am fernſten vom Empiriſchen liegt. — Siehe den Aufſaz über die Stufenfolge der Künſte.[1]

[§. 67.]

Daß den Thieren die moraliſche Freiheit abgehe, kommt wahrſcheinlich nicht daher daß ſie von dem beſſern Bewußtſeyn in uns, deſſen Aeußerung Moralität iſt, keine Spur, kein Analogon hätten: denn alsdann müßte das Thier, deſſen Erſcheinung doch der unſern in vielen Stücken ſo ähnlich iſt, daß wir den Menſchen als ein Thier-genus anſehn, [6] einen ganz andern Grund ſeiner Exiſtenz haben, und weſentlich, innerlich, durch und durch etwas andres als wir ſeyn. Auch ſpricht der durchaus böſe in ſich unſeelige Karakter einiger Thiere [Zs.] (Krokodile, Hyänen, Skorpione, Schlangen) und der ſanfte, freundliche, zufriedne (z. B. der Hunde) andrer ſichtlich dagegen. Dem erſcheinenden Karakter muß auch hier, wie beim Menſchen, ein außerzeitlicher zum Grunde liegen. [Sp. Zs.] „Denn es iſt eine Kraft in jedem Thiere welche unzerbrechlich iſt, welche der spiritus mundi in ſich zeucht, zur Scheidung des lezten Gerichtes." Jakob Böhm, 56ſtes Sendſchreiben. Die Thiere ſind dennoch nicht frei zu nennen, und das kommt daher daß ihnen ein dem höchſten beſſern Bewußtſeyn tief untergeordnetes Vermögen, die Vernunft, fehlt: Vernunft iſt Vermögen der Allumfaſſung, — des Begriffs von Totalität: wie ſie als ſolche im Theoretiſchen ſich äußert hat Kant gezeigt: im Praktiſchen thut ſie daſſelbe: ſie macht uns fähig unſer ganzes Leben, Handeln, Denken, ſtets in Verbindung zu betrachten und zu überſehn, und daher nach Maximen überhaupt zu handeln: dieſe Maximen mögen nun vom Verſtand (Klugheitsregeln) oder vom beſſern Bewußtſeyn [7] (moraliſche Grundſäze) ihren Urſprung haben. Wird irgend eine Begierde, oder Affekt in uns erregt ſo ſind wir, und das Thier eben ſo, in dem Augenblick ganz voll von dieſer Begierde, — ganz Zorn, ganz Luſt, ganz Furcht, — in ſolchen Augenblicken kann weder das beſſre Bewußtſeyn ſprechen, noch der Verſtand die Folgen überlegen: aber die Vernunft läßt uns auch jezt unſer Thun und unſer Leben als eine ununterbrochne

[1] [Das M. S. dieſes Aufſazes iſt auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin nicht vorhanden; vergl. Welt als W. u. Vorſt. I § 42—52, Bd. I dieſ. Ausg. S. 250—316.]

Kette sehn, die unsre frühern Entschlüsse, oder auch die künftigen Folgen unsers Thuns in Verbindung sezt mit dem Augenblick des Affekts der jezt unser ganzes Bewußtseyn füllt: sie zeigt uns die Identität unsrer Person auch wenn diese unter den verschiedensten Einflüssen steht [Zs.] und dadurch sind wir im Stand nach Maximen zu handeln. Das geht dem Thier ab, der Affekt der es ergreift beherrscht es ganz, und kann nur durch einen andern Affekt gehemmt werden, z. B. Zorn oder Begierde durch Furcht, wenn auch das Schreckbild nicht sinnlich, sondern nur im dunkeln Gedächtniß und Phantasie des Thiers [8] gegenwärtig ist. — Unvernünftig sind daher Menschen zu nennen die wie das Thier vom Augenblick sich bestimmen lassen. — So entfernt ist aber die Vernunft davon Quelle der Moralität zu seyn, daß erst sie uns fähig macht Bösewichter zu seyn, was Thiere nicht können. Durch die Vernunft z. B. können wir einen bösen Entschluß fassen und bewahren, wenn der Reiz zum Bösen vorüber ist, z. B. Rache; wenn nun auch im Augenblick wo die Gelegenheit sie zu erfüllen da ist, das bessre Bewußtseyn als Liebe, caritas, sich äußert, so wird, kraft der Vernunft, ihm entgegen, nach einer bösen Maxime, gehandelt. Daher sagt Göthe:

„Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein
Um thierischer als jedes Thier zu seyn."

Denn wir befriedigen nicht nur wie die Thiere die Begierde des Augenblicks: sondern raffiniren, reizen sie, um die Lust der Befriedigung vorzubereiten: kraft der Vernunft!

Mit Erstaunen glauben wir eine Spur von Vernunft in Thieren zu sehn, nicht wenn wir die Güte, das Liebevolle einiger Thiere betrachten (was wir eben dadurch für etwas andres als Vernunft erkennen) sondern wenn wir ein Handeln an ihnen wahrnehmen das nicht durch den Eindruck des

[1] Augenblicks sondern durch einen früher gefaßten und bewahrten Entschluß bestimmt scheint: z. B. die Erzählungen von Elephanten die Beleidigungen lange nachher und prämeditirt gerächt haben: von Löwen die Wohlthaten bei spät eintretender Gelegenheit vergolten haben. — Zur Erkenntniß was Vernunft

Berlin K. 1813

ſey, iſt übrigens die Wahrheit ſolcher Erzählungen gleichgültig. Ob aber in Thieren eine Spur von Vernunft ſei, würde jene entſcheiden.

Kant erklärt nicht nur alle Moraliſche Geſinnung für aus der Vernunft entſprungen, ſondern ſezt auch die Vernunft in meinem Sinn zur Bedingung des moraliſchen Handelns, indem er lehrt daß eine Handlung nur dann tugendhaft und verdienſtlich ſei, wenn ſie nach Maximen geſchähe, nicht wenn ſie aus einem durch den Eindruck des Augenblicks beſtimmten Entſchluß entſpringe. Auch hierin hat er, wie im erſteren, Unrecht. Wenn nach gefaßtem Entſchluß der Rache, bei eingetretner Gelegenheit dazu, das beſſre Bewußtſeyn, als Liebe und Menſchlichkeit ſpricht und ich nach ihm, ſtatt nach [2] dem böſen Entſchluß mich beſtimme, ſo iſt es Tugend, denn es iſt Aeußerung des beſſern Bewußtſeyns. Auch läßt ſich ein ſehr tugendhafter Menſch denken, bei dem das beſſre Bewußtſeyn ſtets ſo lebendig iſt, daß es jederzeit ſpricht, und die Affekte gar nicht zu der Stärke kommen läßt ihn ganz zu erfüllen, ſo daß es immer unmittelbar, nicht durch das medium der Vernunft mittelſt Maximen und moraliſchen Grundſäzen ihn leitet. Darum iſt bei ſchwacher Vernunft und ſchwachem Verſtand (deren Stärke zur Hauptſache im Menſchen ſo wenig thut als Stärke des Leibes) hohe Moralität und Güte möglich. Jeſus ſagt „ſeelig ſind die armen am Geiſt.“ Und Jakob Böhm ſagt herrlich und erhaben: „Der alſo ſtille lieget in eigenem Willen als ein Kind im Mutterleibe, und läſſet ſich ſeinen inwendigen Grund, daraus der Menſch entſproſſen iſt, leiten und führen: der iſt der Edelſte und Reicheſte auf Erden.“ 37ſtes Sendſchreiben.

[3₃. n. 3. 26f.:] Ueber das Genie und die Heiligkeit ſiehe Bogen 12 zu Kant p 154[1]

[§. 68.]

[3] Wie es eine Teleologie der Natur giebt, ſo giebt es eine noch viel geheimnißvollere der Moral: d. h. gewiſſe Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menſchen erſcheinen als Beförderung ſeiner Moralität zum Zweck habend. Dieſen Karakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur

[1] [S. Bd. XII dieſ. Ausg.]

zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kollision der Menschen unter einander gehört. Wäre nämlich nicht eine Menge theils natürlicher theils durch Menschen hervorgebrachter Uebel dem menschlichen Leben aufgelegt, so würde alle Moralität und vielleicht durch das stete sinnliche Wohlseyn jede Regung des bessern Bewußtseyns unmöglich: so wäre es im Schlaraffenland: dort wäre keine Tugend möglich und auch kein Trauerspiel.

Ferner scheinen manche natürliche Strafen des Lasters Moralität zum Zweck zu haben. Vor allen die wunderbare venerische Krankheit. Befriedigung des Geschlechtstriebes ist an sich nicht lasterhaft (d. h. nicht Negation des [4] außerzeitlichen Bewußtseyns,) aber sie ist das Gegentheil der Asketik d. h. die größte Affirmation des zeitlichen Bewußtseyns, (und Keuschheit ist der erste Schritt zur Asketik) und zwar eine so starke Affirmation daß sie leicht Negation des Außerzeitlichen Bewußtseyns, d. h. Laster veranlaßt. Damit also der Geschlechtstrieb nicht zu viel Gewalt über den Menschen gewinne, ist die venerische Krankheit ein sehr dienlicher Damm.

Daß die Alten sie nicht kannten, stimmt damit daß erst das Christenthum einen asketischen Karakter trägt: andrerseits auch mit dem Naturzweck daß damals die Erde sich noch bevölkerte.

Die Ehe läßt durch stets bereite Befriedigung dem Geschlechtstrieb keine große Stärke gewinnen. Asketik ist indeß mit der Ehe unverträglich: vielleicht auch ächtes Priesterthum.

[§. 69.]

Ich habe auf einem früheren Bogen[1] auseinandergesezt wie diese Welt so voll Jammer, Zwiespalt [5] mit sich selbst, Irrthum, Thorheit, Bosheit seyn muß, weil sie ist durch das was nicht seyn soll. Eben daher kann der Verstand, als welcher auch bedingt ist durch das was nicht seyn sollte, nämlich die Zeitlichkeit, — nie das wahre Wesen der Dinge erkennen.

[§. 70.]

Was man gewöhnlich einen praktischen Philosophen nennt ist nicht ein Tugendhafter oder ein Asket; sondern ein

[1] [F, 8 f. = S. 29. 21 f. dies. Bdes.]

Menſch den die Vernunft leitet in ſeinem Handeln und in ſeiner Art die Begebenheiten des Lebens, Glück und Unglück, zu ertragen. Die Vernunft nämlich, als das Vermögen die Welt und unſer Leben im Ganzen zu überſchauen, als eine Totalität, (im Gegenſaz der Unvernunft die nicht über die gegenwärtigen Eindrücke hinaus kann) wie oben (Bogen I und K [= S. 40.22 f. dieſ. Ausg.]) beſchrieben, lehrt ihn, daß das Unvermeidliche mit Gelaſſenheit am leichteſten getragen wird, daß der augenblickliche Eindruck nicht über den gefaßten Entſchluß [6] das Uebergewicht haben muß, daß Glück wie Unglück der Zufall leicht wieder abwenden kann, daß Begierde und Furcht täuſchen, daß die Zeit lindert und entſchuldigt und dergleichen mehr. — [Zu.] μηδεν αγαν, nil admirari — ſind ihre Ausſprüche. Solche Stimmung iſt zum eignen Wohlſeyn vortrefflich, im Umgang ebenfalls: nur iſt ſie nicht die beſte und der höchſte Standpunkt. Dieſe praktiſche Vernunft iſt Bedingung der Tugend, aber nicht ihre Quelle. Sie iſt ebenfalls Bedingung großer fortgeſezter Verbrechen, denn ohne ſie iſt keine Selbſtbeherrſchung. — Da ſie uns jedes Opfer in ſeiner Größe erkennen läßt, wird ſie bei großer Stärke, wenn nicht das beſſre Bewußtſeyn, [Zu.] die Quelle der Tugend, eben ſo verhältnißmäßig ſtark iſt, die Tugend erſchweren, den Enthuſiasmus hemmen.

[§. 71.]

An den Tagen und Stunden wo der Trieb zur Wolluſt am ſtärkſten iſt, nicht ein mattes Sehnen das aus Leerheit und Dumpfheit des Bewußtſeyns entſpringt, ſondern eine brennende Gier, eine heftige Brunſt: grade dann ſind auch die höchſten Kräfte des Geiſtes, [7] ja das beſſre Bewußtſeyn, zur größten Thätigkeit bereit, obzwar in dem Augenblick wo das Bewußtſeyn ſich der Begierde hingegeben hat und ganz davon voll iſt, latent: aber es bedarf nur einer gewaltigen Anſtrengung zur Umkehrung der Richtung, und ſtatt jener quälenden, bedürftigen, verzweifelnden Begierde (dem Reich der Nacht) füllt die Thätigkeit der höchſten Geiſteskräfte das Bewußtſeyn [Zu.] das Reich des Lichts. Denn Kielmeyer ſagt recht daß Gehirn und Geni-

[Zu. n. Z. 28 f.:] So iſt hinter den ſchwärzeſten Gewitterwolken der Himmel am blauſten: nicht wenn matter weißer Dunſt ſich überall verbreitet.

talien entgegengeſezte **Pole** ſind. [3₃.] Und ich ſetze hinzu daß ſie die Repräſentanten des zeitlichen, und des überzeitlichen, beſſern, Bewußtſeyns ſind. — Kielmeyer führt an daß Kopf und Genitalien Haare haben; daß größte Saamenabſonderung und größte Geiſtesthätigkeit zugleich eintreten, meiſt bei Voll- oder Neu-Mond. Er vergleicht die Genitalien der Wurzel, das Gehirn der Krone des Baums. — Ariſtoteles ſagt in der Ethik daß man während des Genuſſes der Wolluſt durchaus nichts denken könne. [Sp. 3₃.] Siehe Bogen P [= S. 66.17 f. dieſ. Bdes.]

In beſagten Zeiten iſt wirklich das kräftigſte thätigſte Leben überhaupt da, indem beide Pole mit der größten Energie polariſiren: dies zeigt ſich daher nur bei ausgezeichnet geiſtreichen Menſchen. In beſagten Stunden wird oft mehr gelebt als in Jahren der Stumpfheit. Nur kommt es darauf an welche Richtung genommen wird. Ein Pol verſteht den andern nicht, der eine iſt für den andern gar nicht da. Doch hat die Vernunft, als Vermögen die Totalität des Lebens in ihrer Einheit zu erkennen, [3₃.] als Band zwiſchen zeitlichem und beſſern Bewußtſeyn, und vermöge der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, — hiſtoriſche Kenntniß [8] von beiden Principien und da ihre ſynthetiſche Einheit der Apperception nie erliſcht, ſo kann ſie auch im Augenblick wo das Bewußtſeyn in Gier aufgeht, die aus dem beſſern Bewußtſeyn entſprungne Maxime „die andre Richtung zu nehmen" vergegenwärtigen, doch ſtellt ſie ſolche nur als todten Begriff gegen die lebendige Gier, aber ſie ſtellt ſolche doch hin und macht die Wahl möglich, d. h. die Freiheit möglich deren Bedingung ſie iſt, daher ſie Werkzeug ſeyn ſoll deſſen was unendlich beſſer iſt als ſie ſelbſt. Das Aendern der Richtung, der Uebergang vom Reich der Finſterniß, des Bedürfniſſes, Wunſches, der Täuſchung, des Werdenden und nie Seyenden, — zum Reich des Lichts, der Ruhe, Freude, Lieblichkeit, Harmonie und Friedens iſt unendlich ſchwer und unendlich leicht. — Dieſe Erkenntniß hat der Dichtung zum Grunde gelegen, vom Ritter der in ein Schloß ſoll das eine Mauer mit einer einzigen engen Thür umgiebt, welche Mauer wirbelnd ſchnell ſich dreht: der tapfre Ritter ſpornt das Roß, läßt den Zügel los, Kopf voran, Augen zu, — und ſprengt in die Pforte. Dies iſt das Symbol der Tugend, des Wegs des Lichts; um das ungeheuer Schwere, Unmögliche

[3. 23–38 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

zu vollenden, braucht man nur zu wollen, aber wollen muß man.

[3ᵃ.] Wollen! großes Wort! Junge in der Waage des Weltgerichts! Brücke zwiſchen Himmel und Hölle! Vernunft iſt nicht das Licht das aus dem Himmel glänzt, ſondern nur ein Wegweiſer den wir ſelbſt hinſtellen nach dem gewählten Ziel ihn richtend, daß er die Richtung zeige wenn das Ziel ſelbſt ſich verbirgt. Aber richten kann man ihn nach der Hölle wie nach dem Himmel.

[§. 72.]

Berlin 1813 L

[1] Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiſte erwächſt ein Werk, eine Philoſophie, die Ethik und Metaphyſik in Einem ſeyn ſoll, da man ſie bisher trennte ſo fälſchlich als den Menſchen in Seele und Körper. Das Werk wächſt, concreſcirt allmählig und langſam wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht was zuerſt und was zulezt entſtanden iſt, wie beym Kind im Mutterleibe: [3ᵇ.] Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Theil nach dem andern gewahr d. h. ich ſchreibe auf, unbekümmert wie es zum Ganzen paſſen wird: denn ich weiß es iſt alles aus einem Grund entſprungen. So entſteht ein organiſches Ganzes und nur ein ſolches kann leben. Die da meinen man dürfe nur irgendwo einen Faden anzetteln und dann weiter dran knüpfen, eins nach dem andern, in hübſch ordentlicher Reihe, und als höchſte Vollendung aus einem magern Faden durch Winden und Weben ein[en] Strumpf wirken — wie Fichte, (das Gleichniß gehört Jakobi), — die irren. ich, der [ich] hier ſitze und den meine Freunde kennen, begreife das Entſtehn des Werks nicht, wie die Mutter nicht das des Kindes in ihrem Leibe begreift. Ich ſeh' es an und ſpreche wie die Mutter „ich bin mit Frucht geſegnet." [3ᶜ.] mein Geiſt nimmt Nahrung aus der Welt durch Verſtand und Sinne, dieſe Nahrung giebt dem Werk einen Leib, doch weiß ich nicht wie, noch warum bei mir und nicht bei andern die dieſelbe Nahrung haben. — Zufall, Beherrſcher dieſer Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk wie die Mutter ihr Kind: wann es reif und geboren ſeyn wird; dann übe dein Recht an mir und nimm Zinſe des Aufſchubs. — Gehe ich aber früher unter in dieſer eiſernen Zeit, o ſo mögen dieſe unreifen Anfänge, dieſe meine Studien, der Welt gegeben werden wie ſie ſind und als was ſie ſind: dereinſt erſcheint vielleicht ein verwandter Geiſt der die Glieder zuſammenzuſetzen verſteht und die Antike reſtaurirt.

[3. 1—2 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

[§. 73.]

[2] Hypothetiſcher Verſuch.

Alle vier Grundgeſetze des Verſtandes ſind zurückzuführen auf den Einen Grundſaz der Unveränderlichkeit eines Begriffs (principium immutabilitatis notionis) welcher lautet: „Ein Begrif iſt durchaus unveränderlich.“

[3₃.] Man könnte einwenden daß die vier Grundſätze nicht blos auf Begriffe ſondern auf Urtheile gehn. Allein jedes Urtheil iſt Entwickelung eines Begriffs: von den analytiſchen iſt dies klar: aber auch die ſyntheti- ſche[n] Urtheile a posteriori folgen dem Begriff des Objekts, welches Objekt hier nicht durch das Subjekt des Urtheils, ſondern durch das ganze Urtheil ausgedrückt wird. Das Objekt kann ein bloßes Verhältniß ſeyn, deſſen Ausſage das Urtheil iſt, welcher Ausſage ein Begriff von dieſem Verhältniß vorhergeht. Das Verhältniß mag durch empiriſche oder reine Anſchauung oder als Denkgeſez a priori erkannt ſeyn; das ändert nichts: alſo ſind auch ſynthetiſche Urtheile a priori Ausdrücke eines Begriffs.

[W. ſp. 3₃.] In einem hypothetiſchen Urtheil iſt das Verhältniß zwiſchen dem Vor- und Nach-Saz der Inhalt des Begriffs auf den die Denkgeſetze anzuwenden ſind.

Dem Begriff kommt Alles zu was Plato von den Ideen ſagt, die ja eigentlich Begriffe ſind. Er ſezt ſie den ſinnlich gegebenen Anſchauungen oder einzelnen Dingen entgegen, indem er wiederhohlt daß dieſe ſtets ſich ändern und vergänglich ſind: dagegen der Begriff das *αει ὡσαυτως ον*, das Unveränderliche und Unvergängliche iſt. Die Veränderlichkeit der wirklichen Dinge beruht darauf daß ſie Materie und Form ſind, und die Materie beharrt während die Form ſich ändert. Der Begriff aber iſt nichts als Form: ändert man dieſe ſo ſezt man einen neuen Begriff ins Bewußtſeyn ſtatt des alten: der alte aber bleibt was er war und wird nie mit dem neuen derſelbe: d. h. er iſt unveränderlich.

Dem Veränderlichen kann genommen und kann hinzugeſezt werden: denn darin beſteht alle Veränderung ohne Ausna[h]me. Man könnte einwerfen daß [3] wenn ich die Lage, Richtung eines Dinges ändre, ich nichts hinzu noch hinweg thue. Aber allerding[s] nehme ich ihm die erſte Richtung, Ort, und gebe ihm eine neue. Außerdem iſt die Lage keine innre Beſchaffenheit des Dings ſondern eine äußre, und hat nur im Raume ſtatt, d. h. gilt nur für die Anſchauung und nicht für den Begriff. K[ant]

sagt ausdrücklich (Prolegomena p 59) daß Unterschiede der Lage durch keinen Begriff verständlich zu machen sind: also treffen alle Veränderungen im Raum nie den Begriff, denn dieser ist in keinem Raum. Also ist alle Veränderung die auf einen Begriff verständliche Anwendung leidet nur Hinzuthun oder Hinwegnahme. Wir haben aber oben gezeigt daß der Begriff unveränderlich ist: d. h. also daß nichts hinzugethan oder hinweggenommen werden kann: daraus folgt daß der Begriff durchgängig bestimmt ist,*) also alle Merkmale die ihm zukommen können in ihm liegen, alle die nicht in ihm liegen, sind ihm also eo ipso abgesprochen. [b.] ⟨(Im Begriff liegt alles implicite: explicite nur im Urtheil, und was in den Begriffen deren Verbindung das Urtheil ist wieder implicite liegt, kommt explicite

*) [3₁. 1.] Man spricht von unbestimmten, dunkeln Begriffen. Die sind aber unmöglich. Wer sagt: ich habe von der Sache nur einen unbestimmten Begriff, will sagen: von mehreren Begriffen die ich mir als der Sache angemessen entwerfe weiß ich nicht welcher ihr entspricht. Jeder von diesen Begriffen ist aber für sich bestimmt.

Auch wird bisweilen gemeint der Special-Begriff sey die nähere Bestimmung des generalen. Allein es sind zwei verschiedne Begriffe, ihrer Unterordnung unbeschadet, und daß ein Objekt unter beide gehören kann, geht die Logik nichts [4] an, die keine Objekte kennt, sondern blos Begriffe. So ist der Begriff Thier ein andrer als der Begriff Hirsch. Vom Begriff Thier wird das Prädikat Geweihetragend nicht etwa unbestimmt gelassen, sondern geläugnet, wie alles was sich nicht analytisch entwickeln läßt aus dem Begriff eines organischen durch willkührliche Bewegung Nahrung nehmenden Körpers.

*) [3₂. 2.] [3] weil er nämlich nicht wie die Sinnenobjekte unabhängig von unsern Vorstellungen (oder Gedanken) ist sondern blos in unsern Vorstellungen, indem er ja blos eine Vorstellung ist: eine Vorstellung nun zu der nichts hinzu und nichts hinweggethan werden kann ist durchgängig bestimmt. — Anmerkung. Beiläufig: ich nenne die Sinnenobjekte von unsern Vorstellungen unabhängig indem unsre Vorstellungen von ihnen abhängig sind und diese ihre Kausalität auf unsere Sinne, welche unsern Vorstellungen Stoff liefern[,] unläugbar ist. Gegen allen Realismus prävenire ich mich jedoch durch den unbestreitbaren Saz, daß das Seyn der Dinge (zu denen auch unser Leib gehört) eben nichts Andres ist als ihr Wirken auf unsre Vorstellungen, also eben dadurch ganz und gar von unsern Vorstellungen als seiner einzigen Bedingung abhängt: und ein Seyn der Dinge unabhängig von unsern Vorstellungen (Ding an sich) etwas ganz undenkbares ist.

wieder in einem [4] andern Urtheil vor und ſo fort bis auf einfache Begriffe. Da man was dem Begriffe zukomme, d. h. implicite in ihm liege, nur durch Analyſis mittelſt Urtheilen deutlich macht, und die Prädikate eines Begriffs wieder Begriffe ſeyn müſſen, (nicht Anſchauungen ſonſt wäre er ſelbſt ein ſinnliches Objekt) folglich mehreres unter ſich begreifend als dieſen Begriff und daher ſchon anderweitig als durch ihn bekannt; ſo)› [bricht ab.]

Alle möglichen Prädikate laſſen ſich alſo in Beziehung auf dieſen Begriff eintheilen in ſolche die ihm zukommen und ſolche die ihm nicht zukommen. Alſo muß jedes Prädikat ihm abgeſprochen oder beigelegt werden. Ein Prädikat ihm abſprechen, oder die Abweſenheit deſſelben von ihm ausſagen iſt Eins. Das contradictoriſch entgegengeſezte jedes Prädikats iſt die Negation deſſelben. Alſo muß dem Begriff jedes Prädikat oder deſſen Negation zukommen. Alſo von jeden zwei contradictoriſch entgegengeſezten Prädikaten muß ihm Eins zukommen. Dies iſt das principium [5] exclusi medii inter duo contradictoria.

Weil ein Begriff unveränderlich iſt ſo muß auch ſeine analysis ihn nicht ändern: dies iſt das principium identitatis, welches ausſagt daß ein Begriff ſeinen ſämmtlichen Merkmalen gleich iſt: a=a.

Weil wie gezeigt alle möglichen Prädikate einem Begriff zukommen müſſen oder nicht, ſo kann nicht beides zugleich ſeyn: dies iſt das principium contradictionis.

(Ueber das principium rationis sufficientis ſiehe Bogen D [= S. 18.19 f. dieſ. Bdes.])

Im Saz des ausgeſchloßnen Dritten ſind die der Identität und des Widerſpruchs enthalten: denn:

Jedem Subjekt kommt jedes Prädikat (folglich auch das der Exiſtenz) entweder zu oder nicht: — Im entweder liegt die Nothwendigkeit [Zs.] daß nur Eins von beiden nicht beides Statt haben kann: alſo kommt es ihm zu, ſo bleibt es ſtets mit ihm geſezt, (Saz der Identität) — und kann ihm weder mittelbar noch unmittelbar abgeſprochen werden: (Saz des Widerſpruchs.)

[Zs. n. S. 36:] haec hactenus [Von „Jedem Subjekt" bis „Widerſpruchs" aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. II S. 113.35—114.1.]

[6] Wolf führt dieſe Grundgeſetze nicht in der Logik ſondern in der Ontologie auf, und zwar zuerſt das principium contradictionis; das principium exclusi medii ſubſumirt er dann unter jenes [33.] eben ſo das principium identitatis welches er principium certitudinis nennt: als zweites Hauptprincip führt er das principium rationis sufficientis auf.

Siehe Wolf Ontologia § 1. § 52. § 55. § 56. § 70. § 71 ob Carteſius und Leibnitz ratio und causa unterſcheiden: Wolf rühmt ſich dieſer Unterſcheidung: zeigt aber § 74, 75 und 77 daß er Grund, Urſach und Motiv gänzlich confundirt.

In der Ontologie § 866 iſt das Capitel de Causis, was auch beweiſt daß er Urſach und Grund nicht deutlich unterſcheidet (überall beſonders z. B. § 947.): § 874 principium essendi = die Möglichkeit irgend einer Beſtimmung irgend eines Dings. principium fiendi = Urſach. principium cognoscendi = jeder Saz aus dem ein andrer eingeſehn wird.

Ontologia § 940 vom Motiv = causa impulsiva Ontologia § 951, Sonderbare Unterſcheidung von ratio und causa, ſo daß ratio die causalitas der causa wäre.

Lamberts Neues Organon Bd. I p 572 [§ 234]: principium essendi = Urſach principium cognoscendi = Erkenntnißgrund aber nur beiläufig, in einem Beiſpiel: Gott iſt principium essendi der Wahrheiten, und dieſe principium cognoscendi Gottes.

[7] Auf Urſach läßt er ſich nicht weiter ein, ſondern ſagt blos, daß jede Erkenntniß einen Grund entweder in ſich oder außer ſich habe. Das für ſich (unmittelbar) Erkennbare iſt ſich ſelbſt Grund: es bedarf keiner ferner Gründe außer ſich.

Reimarus, Vernunftlehre § 120, seq: beſtimmt zwar den zureichenden Grund richtig als „eine Bedingung der Ausſage": allein § 125 verwechſelt er im Beiſpiel Urſach und auch ratio essendi damit.

§ 123) Will er die Säze der Identität und des Widerſpruchs unter den des zureichenden Grunds ſubſumiren.

§ 81) Innerer Grund ſehr unbeſtimmt gebraucht eigent-

[33. u. 3. 1 f.:] Vergleiche den folgenden Bogen M. S. M. [= S. 51. 25 f. dieſ. Bdes.] und Zu Kant Bogen 13 [S. Bd. XII. dieſ. Ausg.].

lich für Urſach der Möglichkeit, übereinſtimmend mit Wolfs ratio essendi. Aeußerer Grund = Urſach.

§ 82) Mathematik lehrt den Grund der Größen. Was iſt dabei wohl eigentlich zu denken?

Carteſius, principia philosophiae § 17, 18, 20 verwirrt ganz und gar Urſach und Grund: „Jede Erkenntniß hat eine Urſach, nämlich das Objekt deſſen Bild ſie iſt: die Idee von Gott haben wir von jeher, ſie iſt uns alſo nicht von Außen gekommen (20): alſo Gott ihre Urſach."

[8] Baumgarten. Ueber die ratio essendi ſieh **Baumgartens** Metaphysica editio secunda § 282, 306.

§ 311) Principium essendi (compositionis) dicitur principium possibilitatis (wie Wolf) principium essendi (generationis) = causa. — principium cognoscendi dicitur principium cognitionis. —

ratio cognoscendi § 20—24 unterſcheidet er zwar nicht deutlich und beſtimmt genug, doch, wie es ſcheint, richtig von causa § 307—13.

Leibnitz principia philosophiae § 32—37: begreift unter dem principium rationis sufficientis ſowohl ratio cognoscendi als causa efficiens, ohne ſie jedoch zu vermiſchen, ſondern ſie als zwei unterſcheidend, ohne aber auf den Unterſchied ſehr zu bringen.

[§. 74.]

[1] Ueber Grund, Urſach, Motiv. Berlin 1813 M

Schulz Logik p 32, Anmerkung 1. p 84 Anmerkung.

Es giebt Scheingrund, und ſcheinbare Urſach, auch ſcheinbares Motiv Vorwand.

Grund deiner Behauptung? — Nicht Grund warum dies iſt.

Siehe zu Kant Bogen 13. [S. Bd. XII dieſ. Ausg.]

Unmittelbar[1] gewiſſe Urtheile ſind eigentlich nur [d.] ⟨die welche die Geſetze des Verſtandes ausdrücken, als z. B.⟩ 1° die

[1] [Hier hatte Schop. erſt „Unmittelbar" ſchreiben wollen; dann abgeſetzt und „Mittelbar" geſchrieben, aber wohl ſofort in „Unmittelbar" wieder verbeſſert.]

vier Grundgeſetze [d. 3z.] ⟨des Verſtandes.⟩[1] 2° [d.] ⟨Die Ausdrücke für jede Kategorie⟩[2] (alles hat eine Urſache; alles iſt Subſtanz oder Accidenz) 3° Die auf reine Anſchauung gegründeten [Sp. 3z.] dem Begriff aber unergründlichen Mathematiſchen [Sätze]; dieſe lezteren gründen ſich [d.] ⟨hingegen ſchon⟩[3] auf eine von der gegenwärtigen Handlung des Urtheilens verſchiedene [d.] ⟨Reflexion⟩.[4] Und eigentlich geht auch dem Ausſpruch der vier Grundgeſetze eine Reflexion, gleichſam Selbſtbeſchauung des Verſtandes vorher, bei der er gleichſam fruchtlos verſucht jenen Geſetzen zuwider zu denken.

[2] Maimon Logik p XXIV.
ibid: p 20, 21.
[d.] ⟨Lambert Neues Organon⟩

Nachzuſehn:
Hofbauer Anfangsgründe der Logik.
Maaß Logik
Plattner Lehrbuch der Logik } In Einem von beiden Tafel der Urtheile über Causal- und Consecutiv-Urtheile.
„ Aphorismen Neue Auflage }

Jakob Logik: § 62 seq: ſagt: „wodurch etwas möglich wird iſt der Grund" — Ganz falſch: möglich heißt nur die Uebereinſtimmung mit den aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung, — Grund iſt allemal die Bedingung der Wirklichkeit. Auch er leitet, wie Reimarus, (ſiehe Bogen L [= S. 50. 29 f. dieſ. Bdes.]) den Saz des zureichenden Grundes ab aus dem des Widerſpruchs. In der Logik betrachtet er ihn als blos formal und läßt ſich auf keine weitre Beſtimmung ein.

Jakob Metaphyſik § 165 seq: —

Auch hier iſt Grund das Verhältniß eines Dings aus dem die Möglichkeit eines andern erkannt wird. § 170 unterſcheidet er Erkenntnißquelle d. i. Quelle der Möglichkeit und Begreiflichkeit eines Dings — und Urſach Quelle des Daſeyns.

[1] [W. ſp. Korr.] alles Denkens

[2] [W. ſp. Korr.] Die ſynthetiſchen Grundſäze des reinen Verſtandes

[3] [Sp. Korr.] zwar

[4] [Sp. Korr.] Anſchauung, und die Ausdrücke der Kategorien eben ſo auf eine Reflexion

[3z. n. 3. 11 f.:] Vergl. M. S. L. [= S. 47. 2 f. dieſ. Bdes.] Zu Kant Bogen 13. [S. Bd. XII dieſ. Ausg.]

§ 181.) Jede Zeit ist Grund der folgenden —

[3] § 183) Falsche Folgerung daß weil die vergangne Z[eit] Bedingung der Zukünftigen und nur erfüllte Z[eit] wahrnehmbar ist; — auch die Gegenstände in der vergangnen Bedingung der in der folgenden seyn müssen. Denn es folgt daraus blos daß auch die Gegenstände sich succediren müssen, aber nicht daß sie es nach einem bestimmten Gesez (Causalität) müssen: auch die Erfahrung bestätigt daß nicht jede Succession Causalität ist.

Kiesewetter Logik Bd I.

p 16) sagt richtig: „Logischer Grund (Erkenntnißgrund) ist nicht zu verwechseln mit de[m][1] realen (Ursache). Der Saz des zureichenden Grunds gehört in die Logik; der Saz der Kausalität in die Metaphysik." p 60: „jener ist Grundsaz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursach betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

p 16) Man muß nicht aus dem Saz des zureichenden Grunds den Saz der Kausalität ableiten [Zz.] (was nämlich Kant thut, Krit. d. R. V. [2. Aufl.] p 246.)

Kant Logik p 73 nennt richtig den Saz rat[ionis] suff[icientis] Kriterium der äußern logischen Wahrheit: den Saz des Widerspr[uchs] dagegen das innre.

Plattner Aphorismen § 868 „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (princ[ipium] cognoscendi, ratio, — rationatum) heißt, das ist in der [4] Wirklichkeit Ursach und Wirkung (causa efficiens, — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnißgrund: jede Wirkung Erkenntnißfolge." Lezstere zwei Säze sind mir unverständlich.*)

§ 873) „Dinge die neben einander sind stehn miteinander in Kausalverbindung inwiefern jedes das andre umschränkt, d. h. ihm eine bestimmte Stellung giebt, worin etwas von seiner Art des Seyns, also von seinen Wirkungen gegründet ist. Dinge die aufeinander folgen, sind in Verbindung inwiefern eins das Alter des andern bestimmt, und inwiefern in dem vorhergehenden der Grund ist, warum das andre nachfolgt. Stellung

[1] [Schop.: der]

*) [Zz.] Iam intelligo! Der gute Mann meint Ursach und Wirkung verhalte sich zu Grund und Folge, — wie Qualität zur Empfindung: wie Substanz und Accidenz zu Subjekt und Prädikat u. s. w.

und Alter ſind übliche metaphyſiſche Ausdrücke: ſieh Baumgartens Metaphyſik § 197." [Zs.] in der zweiten Edition wahrſcheinlich § 282.

Kant gebraucht das Wort Grund für Urſache oder wenigſtens ohne Beſtimmung was für eine von meinen angegebnen rationes er meint, an folgenden Stellen:

Prolegomena p 169, 171, —

Kritik der R. V. [2. Aufl.] p 165, 246 (aus dem Saz vom Zureichenden Grund wird das Princip der Kauſalität abgeleitet) 264 (eben ſo) 364. 388. 587—93. 607 (wahre Taſchenſpielerei mit dem Worte Grund)

724 (ebenſo — Urgrund) 810. 192 umgekehrt.

Kritik d. Urtheilskraft. XX p 356—59. 365. 367. 479—80.

[W. Zs.] Schelling Philoſ. Werke. [Landshut 1809. Bd. 1.] 152. 413.

[5] Prolegomena p 33 der Saz des Zureichenden Grunds iſt ſynthetiſch a priori.

Krit. d. R. Vern. [2. Aufl.] p 242 unten — ſteht was nach Kant Vorſtellungen die Objektivität giebt nämlich ihre Verbindung nach dem Kauſalitätsgeſez: allein von wie wenigen erkennen wir dieſe! und doch wiſſen wir wohl die objektiven von den ſubjektiven zu unterſcheiden: dies geſchieht nach mir dadurch daß wir unterſuchen ob ſie durch das unmittelbare Objekt [Zs.] (den Leib) vermittelt ſind oder nicht: im Traum können wirs nicht unterſcheiden, weil der Schlaf uns das unmittelbare Objekt entrückt.

ibid. p 246) Kants ſeinſollender Beweis des Saz[es] vom zureichenden Grund läuft hinaus auf Folgendes: Die zu aller empiriſchen Erkenntniß nöthige Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt Succeſſion aber noch keine beſtimmte. Ordnung dieſer Succeſſion, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird d. h. zu objektiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erſt hinein [6] durch die Syntheſis der Apprehenſion, d. h. durch die Funktion des Verſtandes, deſſen Funktionen allen die ſynthetiſche Einheit der Apperception zum Grunde liegt. Dieſe Ordnung der Succeſſion iſt das Verhältniß von Urſach und Wirkung. Alſo iſt der Grundſaz des Kauſalverhältniſſes, Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.

ibid. 256) ſagt er der Verſtand ſei die Bedingung der Beſtimmung der Stellen der Erſcheinungen in der Zeit. — Allein ich kann mir denken daß dieſe Stellen beſtimmt ſeien (d. h. die Succeſſion nicht, wie bei Phantasmen, von meiner Willkühr abhängig ſei) ohne daß mir die Regel derſelben bekannt ſei.

ibid. 264) „Daß in den Analogien der Erfahrung die Bedingungen der nothwendigen Zeitbeſtimmung aller Erſcheinungen liege[n], ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung nicht möglich wäre;" welches leztere falſch iſt.

[§. 75.]

[1] Fortſetzung eines Aufſatzes der auf Bogen 13 zu Kant [S. Bd. XII dieſ. Ausg.] angefangen iſt. Berlin 1813 N

Man muß bemerken daß die series rationum cognoscendi ein Ende findet: (ſiehe zu Kant Bogen 8, p 387—89 [S. Bd. XII dieſ. Ausg.]) die series rationum fiendi nicht: wie iſt es mit der series rationum essendi? ſie findet in Hinſicht auf einzelne Figuren ein Ende: aber jeder Raum iſt von einem andern begränzt ins Unendliche, jede Zeit [b] ⟨a parte ante⟩ eben ſo. [33.] Siehe p 4 dieſes Bogens. [= S. 57. f. dieſ. Bdes.]

Kant Kr. d. r. Vernunft [2. Aufl.] p 870 ſagt wie wichtig es ſei Erkenntniſſe ihrer Gattung und ihrem Urſprung nach zu unterſcheiden.

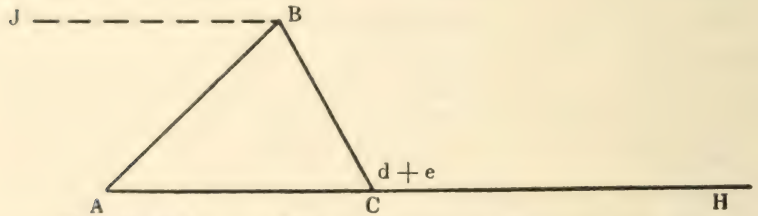
Gelten die Geſetze der Gültigkeit Hypothetiſcher Schlüſſe von allen rationibus oder bloß von der causa? [33.] Sie gelten von allen. Aber es iſt ſehr merkwürdig daß bei der ratio essendi in Geometriſchen Sätzen das Geſez: a veritate rationati ad veritatem rationis non valet consequentia nur durch ſehr wenige Fälle beſtätigt wird (ich finde blos in Abel Bürja Geom[eter] § 29 § 25 & 26) und faſt überall von der Wahrheit der Folge auf die des Grundes, als ihre einzige Bedingung, ſich ſchließen läßt: ſo daß man die Folge eben ſo gut den Grund nennen kann, alſo ein Analogon der Wechſelwirkung da iſt. Dieſes wegen ſteht es denn auch eben [2] ſo mit dem Geſez a falsitate rationis ad falsitatem rationati non valet consequentia.

Kant hält den Saz des zureichenden Grundes für ein Product der Kat[egorie] der Kauſalität denn er leitet ja dieſe aus jenem ab. Sollen wir nun die Kat[egorie] der Kauſalität als die gemeinſchaftliche Wurzel aller vier rationum anſehn?

[2] Das Erkennen der ratio essendi eines geom[etrischen] Satzes, gewährt Vergnügen, wie jede erweiterte Erkenntniß. Der gewöhnliche Beweis (elenchus) aber, [3₃.] der blos eine ratio cognoscendi der Wahrheit des Satzes giebt erregt Unbehagen, indem er zwingt die Wahrheit anzunehmen, conviction wirkt, ohne Einsicht in selbige zu gewähren und sogar erregt er erst recht das Verlangen nach der ratio essendi.

Unter den Axiomen der Geom[etrie] ist auch daß Figuren die sich decken gleich sind. Aber zu dessen Brauchbarkeit müßte unter den Postulaten auch das seyn, „eine Figur auf die andre zu legen": was indeß auf eine Ueberzeugung wirkende Art unmöglich ist: denn physisch ist eine völlig regelmäßige Figur unmöglich also kann man sich durch aufeinanderlegen wirklicher Figuren nie überzeugen daß [d.] ⟨sie⟩[1] gleich sind. In der Einbildungskraft geht es gar nicht an beide Figuren auf ein ander zu legen und sie doch als zwei verschiedne zu erhalten und zu vergleichen.

[3] Meine Demonstration des Lehrsaz § 27, p 43 in Abel Bürja Geometer Bd I:



Damit ∢A nur gleich (geschweige größer) sei als ∢d+e müßte Linie AB parallel sein mit Linie CB d. h. auf AH in derselben Richtung liegen wie CB [3₃.] d. h. nie auf CB treffen: Sie muß aber um einen Triangel zu bilden auf CB treffen (dies ist die ratio essendi) also das Gegentheil des erforderten thun: also muß sie immer einen kleinern Winkel bei A, als d+e, bilden. [3₃.] Der folgende Saz ist besser gestellt als der erste, der daher eben so zu stellen ist.

Ferner damit ∢B nur gleich komme (geschweige übertreffe) ∢d+e müßte Linie AB auf CB in derselben Richtung liegen wie AH, d. h. mit AH parallel sein, d. h. nie mit AH zu-

[1] [Kort.] die durch sie vorgestellten rein-geometrischen

ſammen treffen: ſie muß aber um ein Triangel zu bilden auf AH bei A treffen (ratio essendi) alſo das Gegentheil deſſen thun was erfordert wäre damit ∠B nur die Größe von d+e erreiche.

Die Demonſtration bleibt ganz dieſelbe wenn auch ∠A ſtumpf iſt.

[4] Alle möglichen relativen Räume [Zz.] d. h. alle vorſtellbaren Theile des abſoluten unbegränzten daher unvorſtellbaren Raums ſind Figuren, weil ſie begränzt ſind, und alle dieſe Figuren haben, durch die gemeinſchaftlichen Gränzen, ihre ratio essendi eine in der andern. Die series rationum essendi geht alſo wie die series rationum fiendi (causarum) in indefinitum.

Auf das princ[ipium] rat[ionis] suff[icientis] ſtüzt ſich alle Wiſſenſchaft. Daher die Unterſuchung ſeiner quadruplicis baseos höchſt wichtig.

Das Geſez der Causalität geht durch die [b.] ⟨leblo[ſe]⟩ [b.] ⟨vernunftloſe Welt⟩ willensloſe Welt ſo ſicher als das princ[ipium] essendi durch Raum und Zeit: ſobald aber das Geſez der Causalität auf ein mit [b.] ⟨Willen⟩ Spontaneität verſehnes Geſchöpf trifft verliert es alle Sicherheit d. h. die ratio fiendi iſt jezt nur ratio agendi, Motiv.

Wie der Lichtſtrahl von allen ungefärbten Gegenſtänden durchgelaſſen oder zurückgeworfen wird, ſobald er aber auf einen gefärbten trifft eine Verwandlung erleidet die a priori nicht zu beſtimmen iſt: ſo die Urſach wenn ſie auf den Menſchen wirkt: [5] nicht nur vermag er ſein Handeln durch ſie gar nicht beſtimmen zu laſſen, ſondern durch ein innres principium, wobei alſo die Kraft der Urſach in ihm verliſcht und latent wird, wie das Licht im Schwarzen*); ſondern wenn ſie auch auf ihn wirkt, ſo kann die Wirkung unendlich verſchieden ausfallen nach der verſchiednen Beſchaffenheit des individui, das nicht nur von der

[Zz. u. Z. 2f.:] Auf dieſe Weiſe ſollte man alle die Lehrſäze demonſtriren auf die man ſich nachher bei zuſammengeſezteren beruft.

Die ratio essendi einſehn iſt alſo etwas andres als eine ratio cognoscendi haben.

*) [Zz.] (Dies Latent werden der äußern Motive, wogegen ein andres keiner Urſach beizumeſſendes folglich nicht abzuleitendes Motiv das Handeln beſtimmt wird nebſt dieſem leztern betrachtet in der Ethik.)

Einwirkung ſich bald mehr bald weniger beſtimmen laſſen kann, (alſo in Rückſicht auf den Willen) ſondern auch zur Vollendung der durch die äußre Einwirkung beſtimmten Handlung die verſchiedenſten Mittel nach Verſchiedenheit ſeiner intellektuellen Kräfte wählen kann; wie der Strahl durch die Gegenſtände unendlich Mannigfaltig gefärbt werden kann. Die Betrachtung und Klaſſifikation der verſchiednen Weiſen, auf denen die Handlung, (nach allen dieſen Modifikationen die die Urſach erleidet wenn ſie auf ein wollendes und denkendes Objekt wirkt) ausfällt iſt Sache der psychologie.

[6] Das principium [d.] ⟨cognoscendi⟩[1] könnte vielleicht ſo ausgedrückt werden: „Im Raum iſt durch die Lage zweier gegebener Linien (alſo auch Flächen die nur durch Linien, und Körper die nur durch Flächen möglich ſind) gegen einander, beſtimmt die Lage jeder derſelben gegen jede mögliche dritte." Erſtere Lage nenne ich ratio [d.] ⟨cognoscendi⟩[1] und leztere rationatum. Da leztere auch [eine] Lage zweier Linien gegen einander iſt; ſo muß durch ſie wiederum die der erſteren gegeneinander beſtimmt ſein, und ſie ſelbſt in umgekehrter Beziehung wieder rationatum genannt werden: dies daher weil im Raum alles zugleich iſt und das criterium der Succeſſion, was bei der ratio fiendi beſtimmt welches Urſach und welches Wirkung ſei, hier wegfällt: daher hier überall ein Analogon der Wechſelwirkung iſt, und vergl. p 1 dieſes Bogens nebſt Randanmerkung dazu. [= S. 55.11 f. dieſ. Bdes.]

Ebendaher weil man anfangen kann wo man will und die Lage der erſten Linie die man als beſtimmt gegen eine andre annimmt, wieder denken muß [7] als beſtimmt durch ihre Lage gegen eine dritte in entgegengeſezter Richtung als die nach der man fortſchreitet, und weil das Fortſchreiten wie der Raum ins Unendliche geht —; iſt hier wie bei der series causarum gar kein Ende zu finden.[2] (Siehe p4 dieſes Bogens [= S. 57.6 f. dieſ. Bdes.])

[1] [Wohl gleichzeitige Korr.] essendi

[2] [Der Aufſatz von Z. 11 bis hierher faſt ganz durchgeſtrichen; dafür folgende wohl etwas ſpätere Korr.] [6] Das principium essendi könnte vielleicht ſo ausgedrückt werden: „Im Raum iſt durch die Lage einer gegebenen Linie (alſo auch

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. Die ratio cognoscendi ist ein Bestimmen einer Erkenntniß durch eine andre, nach dem Saz des Widerspruchs. [Zu.] N. B. Dies gilt nur wenn die andre Erkenntniß ein Urtheil ist, denn der Saz des Widerspruchs ist, als logisch, nur für Urtheile gültig: in den beiden andern (Bogen 13 zu Kant p 6 [S. Bd. XII dies. Ausg.]) angeführten Fällen aber gilt dies nicht. Die ratio essendi ist ein Bestimmen der Lage einer Linie im Raum gegen eine andre, aus ihrer Lage gegen eine ganz davon verschiedne dritte: sie wird erkannt durch ein synthetisches Urtheil a priori, das die reine Anschauung giebt.

[§. 76.]

[1] Nach deutlicher Aufzeigung und Unterscheidung des bessern Bewußtseins und des empirischen, entsteht die Frage nach der Relation zwischen beiden: nämlich wie es zum

Hoyers-werda O 1813

Fläche[1] die nur durch Linien, und [eines] Körper[s][2], d[er][3] nur durch Flächen möglich [ist][4] auch eines Punkts) gegen irgend eine andre [d.] ⟨festliegende⟩ auch ihre von der ersten ganz verschiedne Lage gegen alle möglichen anderen bestimmt." Erstere Lage nenne ich ratio essendi und leztere rationatum. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern eben so ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorher als bestimmt angenommne Lage gegen die erste; so ist es einerlei welche man zuerst als bestimmt und die andern bestimmend d. h. als ratio, und welche man als rationatum ansehn will; denn jede ist ratio und rationatum aller andern: dies daher weil im Raum alles zugleich ist und die Succession, welche als criterium bei der ratio fiendi bestimmt welches Ursach und welches Wirkung sei, hier wegfällt: daher hier überall ein Analogon der Wechselwirkung ist, und vergl. p 1 dieses Bogens nebst Randanmerkung dazu. [s. o.] Weil nun jede Linie ihrer Lage nach sowohl bestimmt durch alle andern als sie bestimmend ist; so ist es nur Willkühr wenn man irgend eine blos als die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste Lage nothwendig so ist wie sie ist: daher [7] ist in der serie rationum essendi, wie bei der series rationum fiendi gar kein Ende a parte ante zu finden: wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien auch keines a parte post.

[1] [Schop.: Flächen] [2] [Schop.: Körper] [3] [Schop.: die] [4] [Schop.: sind]

[Zu. u. Z. 15 f.:] (N. B. Bogen L, M, N enthalten fast nichts als Studien und Auszüge zum Behuf einer Dissertation über den Saz vom zureichenden Grunde)

empiriſchen Bewußtſeyn je habe kommen können? — Die Frage iſt transcendent und dieſe Relation iſt ein transcendentaler Schein. Denn hier wird vorausgeſezt 1° das empiriſche Bewußtſein ſei dem beſſern ein Mal gefolgt, — alſo wird Succeſſion und folglich Zeit vorausgeſezt, welche aber nur eine Beſtimmung des empiriſchen Bewußtſeins und durch daſſelbe bedingt iſt, folglich es ſchon vorausſezt: 2°) wird nach der Relation ſelbſt gefragt, ob etwa das empiriſche Bewußtſein im beſſern eine Urſache habe oder ſo etwas. Aber alle mögliche Relation iſt nur Beſtimmung des empiriſchen Bewußtſeins, hat ihr Weſen nur im Denken, welches Denken Beſtimmung des empiriſchen als Verſtand und Vernunft erſcheinenden Bewußtſeins iſt. [2] Die Frage nach obiger Relation hat alſo gar keinen Sinn: denn ſie hebt das empiriſche Bewußtſein auf und frägt nach Relation die doch nur mit jenem Bewußtſein geſezt wird. Dennoch iſt dieſer transcendentale Schein unvermeidlich und nicht zu heben: wir können gar nicht umhin beſagte Relation zu denken: der Sündenfall drückt ſie mythiſch aus. Man kann ſagen, wenn man durchaus von dieſer Relation reden will, ſie ſei eine ſchlechthin und in alle Ewigkeit unerkennbare. Denn das beſſre Bewußtſein denkt und erkennt nicht, da es jenſeit des Subjekts und Objekts liegt: das empiriſche Bewußtſein aber kann keine Relation erkennen deren eines Glied es ſelbſt iſt, die alſo über ſeine Sphäre hinausliegt und dieſe ſelbſt einſchließt. Wenn man aber ſo ſpricht, ſo ſezt man etwas in ſich widerſprechendes und undenkbares als gedacht voraus, nämlich beſagte Relation, die ein bloßer transcendentaler Schein iſt.

[§. 77.]

[3] Die nach den verſchiedenen Gattungen der rationum sufficientium verſchiedenen Gattungen der Folgen ſind in den Sprachen vielleicht durch verſchiedne nur fein unterſchiedne Worte bezeichnet: z. B. ergo [33] und folglich bezeichnet die Folge nach der ratio cognoscendi, [33] und auch essendi, igitur mehr die nach der ratio agendi: inde [33] und daher die der Kauſalität: wie lapsus sum, inde vulneratus. Doch ſind die Unterſchiede wohl nicht durchgängig beobachtet, da ein ſehr feiner Takt dazu gehört.

[§. 78.]

Die Lehre von der Vorsehung die für das irdische Wohl der Tugendhaften sorgt, sie schüzt usw. ist im höchsten Grade verkehrt, falsch und der wahren Einsicht grade zuwider: denn sie kann nur mit einem ganz irrigen Begriff von dem was allein wünschenswerth ist, dem summum bonum, bestehn: und Tugend sezt eine Erkenntniß der Nichtigkeit aller irdischen Güter voraus, wenn gleich nicht daß solche Erkenntniß vom [4] Verstande begriffen sei. Ich habe demnach zu untersuchen ob Vorsehung reine Lehre des Christenthums sei.

[§. 79.]

Eine Erfahrung an der sich die Duplicität unsers Bewußtseins deutlich macht ist unsre in verschiednen Zeiten verschiedne Gesinnung gegen den Tod. Es giebt Augenblicke wo, wenn wir den Tod lebhaft denken, er in so fürchterlicher Gestalt erscheint, daß wir nicht begreifen wie man mit solcher Aussicht eine ruhige Minute haben könne und nicht Jeder sein Leben mit Klagen über die Nothwendigkeit des Todes zubringe. — In andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. — In beiden haben wir Recht. (conf. Bogen F Berlin 1813 [= S. 26.12f. dies. Bdes.]) In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinung in der Zeit; als solcher ist uns der Tod Vernichtung, und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessre Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches [5] es mit dem empirischen Bewußtsein, in die Identität Eines Ichs verknüpft ist. — Denn mit dem empirischen Bewußtsein ist nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel die aus diesem Reich des Irthums, des Zufalls, der Bosheit und Thorheit folgen, und endlich der Tod nothwendig gesezt: der Tod ist gleichsam eine durch das Leben kontrahirte Schuld, die andern minder gewiß bestimmten Uebel eben so (— haec vivendi est conditio. Horat.). Die Bibel und das Christenthum lassen daher mit Recht durch den Sündenfall den Tod in die Welt kommen und die Beschwerden und Noth des Lebens: (du sollst dein Brod

im Schweiß deines Angeſichts eſſen u. ſ. w.) — Die Bosheit Andrer, durch die wir leiden, iſt der Anlage nach auch in uns, und alſo durch unſre Menſchwerdung verſchuldet und wir deshalb ihren Wirkungen mit Recht anheim gefallen. Das Zeitliche in uns gehört der Zeit muß in ihr leiden und vergehn: [6] für ſelbiges iſt keine Rettung. Nur das Ewige kann durch Selbſtbejahung d. i. Tugend (conf: l. c.) ſich retten. Verläugnen wir es hingegen, d. i. ſind laſterhaft, ſo ſind wir eben darum ganz Zeitweſen und ganz dem Uebel und Tod anheim gefallen.

Asketik (conf l. c.) iſt Negation des zeitlichen Bewußtſeins: und Hedonik ſeine Affirmation. Der Brennpunkt dieſer Affirmation iſt Befriedigung des Geſchlechtstriebs: daher iſt Keuſchheit die erſte Stufe zur Asketik und macht den Uebergang von der Tugend zu ihr. Daher würde, wenn ſie allgemein würde, das Menſchengeſchlecht ausſterben, d. h. das unerklärbare Beſtehn des zeitlichen Bewußtſeins neben dem beſſern nicht mehr ſeyn, das beſſre alſo ſich rein affirmiren, von welcher Affirmation Tugend ja eben die Erſcheinung iſt.

[Sp. 33.] Der höchſte Grad der Asketik, die gänzliche Verneinung des zeitlichen Bewußtſeins iſt der freiwillige Hungertod, von dem mir bis jezt nur zwei Beiſpiele bekannt geworden: eines habe ich abgeſchrieben aus dem Nürnberger Korreſpondenten von und für Deutſchland vom 29. Juli 1813,[1] das andre ſteht in meinen Heften der Phyſiologie bei Blumenbach [Bog. 7, 1—2.].

Auf einen andern als den Hungertod kann man aus ganz reiner Asketik nicht verfallen, weil die Abſicht eine lange Quaal zu vermeiden ſchon Bejahung der Sinnenwelt iſt: auch iſt in jenen beiden Fällen der Hungertod beſondrer Befehl Gottes geweſen. Eine Ausnahme machen aus Synkretismus poſitiver Religion mit der reinen Asketik gewählte Todesarten, z. B. die künſtlich veranſtaltete Selbſtkreuzigung eines Schuſters in Italien. Ich glaube daß dieſe auch im erwähnten Hefte ſteht.

[Sp. 33.] Blumenbach citirt:

1) Breslauer Sammlung von Natur- und Medicin-Geſchichten: 9ter Verſuch. September 1719. 4°. p. 363 seqq. (im Wirthshauſe).

2) (Bayle's) Nouvelles de la republique des lettres, (im Tollhauſe) Fevr. 1685. p. 189 seqq.

3) Zimmermann über die Einſamkeit Bd. I. p 182.

[1] [Dieſer Auszug ſteht auf einem Blatt, das ſich in Carton Nr. 28 des Nachlaſſes befindet; er lautet:] Der zu Nürnberg erſcheinende Korreſpondent von und für Deutſchland No 210. den 29 Juli 1813. enthält:

„Von Bern meldet man daß bey Thurnen in einem dichten Walde

[§. 80.]

[7] Wenn ich ſage das Seyn und das Vorgeſtellt wer- Weimar 1813
den der Dinge iſt identiſch, ſie ſind nur ſofern ſie vorgeſtellt werden; ſo heißt das keineswegs ſie ſind nur ſo lange ich ſie vorſtelle. Denn ich muß ſie in der Zeit und im Raum vorſtellen, muß ihnen Dauer beilegen die nicht auf die Zeit der Gemeinſchaft meines Körpers mit ihnen beſchränkt iſt, und muß nicht den Theil des erfüllten Raumes der mit meinem Körper in Gemeinſchaft ſteht (von mir wahrgenommen wird) für den geſammten erfüllten Raum halten.

[§. 81.]

Die Menſchen welche aus hoffnungsloſer Liebe, [33.] die, beiläufig, durch das was ſie allein befriedigt ihren ſinnlichen Urſprung, wenigſtens einem Theil nach, beurkundet, ſich zu Tode ſehnen oder ſich den Tod geben; — oder die welche ihr Leben an die Meinung Andrer oder irgend einen andern Quark ſetzen und es im Zweikampf oder andern geſuchten Gefahren einbüßen; — ja ſogar die, (aber ich ſteige eine merkliche Stufe abwärts) [8] welche nicht aus Liebe

---

ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein ſchon ſeit ungefähr einem Monat in Verweſung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern welche wenig Aufſchluß über den Stand ihres Beſitzers geben konnten. Zwei ſehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigſte Stück war eine Bibel mit eingehefteten weißen Blättern die zum Theil vom Verſtorbenen beſchrieben waren. Er meldet darin den Tag ſeiner Abreiſe von Hauſe, (die Heimath aber wird nicht genannt) dann ſagt er: Er ſei vom Geiſte Gottes in eine Wüſte getrieben worden zu beten und zu faſten. Er habe auf ſeiner Herreiſe ſchon ſieben Tage gefaſtet, dann habe er wieder gegeſſen. Hierauf habe er bei ſeiner Anſiedelung ſchon wieder zu faſten angefangen, und zwar ſo viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet und es finden ſich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermuthlich geſtorben iſt. Noch fand ſich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt welche der Verſtorbene von demſelben gehört hatte. Allein auch da fehlte die Addreſſe." —

Ich bemerke daß in meinen Heften der Phyſiologie bei Blumenbach ein ganz ähnliches factum ſteht, von einem Herrn der in ein Wirtshaus gekommen und ſich todt gehungert habe, weil Gott es ihm befohlen.

Dies ſind höchſt ſeltne Beiſpiele der höchſten Asketik, der gänzlichen Verneinung des empiriſchen Bewußtſeins, von welcher ganz freiwillige übrigens durchaus nicht motivirte Keuſchheit ein niederer Grad iſt.

zum Gewinn ſondern aus Liebe zu heftigem Hoffen und Fürchten, das Wohlſeyn ihres Lebens auf eine Karte oder Würfelfall ſetzen; — dieſe alle, und mit einem Wort alle von einer Leidenſchaft wirklich Beherrſchten, wird unſre Philoſophie tadeln, und für Thoren erklären die in dem was Wünſchenswerth iſt irrten: aber verachten werden wir ſie nicht, ſondern ſogar, wenn wir ſie mit den eigentlichen Philiſtern, die es auf ein langes und bequemes Leben geſcheut anlegen, vergleichen, ſie gewiſſermaaßen achten und dieſen vorziehn. Denn jene gleichen ſolchen die um die Gewürze aus einem Gericht, die eingemachten Kleinigkeiten aus einem Kuchen herausnaſchen zu können, ihre Anſprüche an das nahrhafte Gericht, den maſſiven Kuchen, ſelbſt, aufgeben: dieſe im Gegentheil ſolchen die um das nahrhafte Gericht den maſſiven Kuchen ungeſchmälert genießen zu können, auf jene Kleinigkeiten Verzicht thun; [33.] ſie verhalten ſich alſo zu jenen wie der Magen zum Gaumen. Wir ſollen aber weder Magen noch Gaumen ſeyn.

[§. 82.]

Weimar 1813 P

[1] Was iſt zu wünſchen? — Ein Blick der die Sonne untergehn ſieht aus dem Kerker wie aus dem Pallaſt: Der iſt zu wünſchen, und ſonſt nichts. — Wer kann ihn haben? — Jeder. — Wer möchte ihn? — Alle. — Wer will ihn? — Der Hundertauſendſte. —

[§. 83.]

Merke dir es, liebe Seele, ein für alle Mal, und ſei klug. Die Menſchen ſind ſubjektiv; nicht objektiv, ſondern durchaus ſubjektiv. Wenn Du einen Hund hätteſt und ihn dir anhänglich machen wollteſt, und dächteſt nun: „von meinen 100 ſeltnen und vortrefflichen Eigenſchaften wird dem Köther doch wohl Eine einleuchten und das muß genug ſeyn um ihn mir auf immer mit Leib und Seel ergeben zu machen“ — wenn du das dächteſt, ſo wärſt du ein Narr: ſtreichle ihn, gieb ihm zu freſſen, und ſei dabei übrigens wie du willſt, das genirt nicht, er wird dir treu und ergeben. Nun, merke dir's, mit den Menſchen iſt's eben ſo, grad' eben ſo: darum ſagt auch Göthe: „denn ein erbärmlicher Schuft ſo wie der Menſch iſt der Hund“ [2] Darum machen die jämmer-

lichſten Wichte ſo viel Glück, weil ſie eben gar nichts an ſich, für ſich, ſich, ſind, nichts Abſolutes, ſondern lauter relatives, immer nur für Andre, immer nur Mittel nie Zweck, bloßer Köder. Und daß es Ausnahmen von der Regel gäbe geſtehe ich nicht zu, nämlich totale Ausnahmen: es giebt zwar, wiewohl ſelten genug, Menſchen die einige objektive Augenblicke haben, ja vielleicht welche die unter 100 ſubjektiven Augenblicken ein Paar objektive haben: höhere Vollendung giebt es ſchwerlich. Nur nimm nicht gar dich ſelbſt aus: unterſuche deine Liebe, deine Freundſchaft, ſieh zu ob nicht deine objektiven Urtheile großentheils verkappte ſubjektive ſind; ſieh zu ob du die Vorzüge eines Menſchen der dich nicht liebt gehörig anerkennſt u. ſ. w. — und dann ſei tolerant, es iſt verfluchte Schuldigkeit. Und weil ihr nun Alle ſo ſubjektiv ſeid, ſo habt ein Einſehn mit eurer eignen Schwäche. Weil du weißt daß dir nur gefallen kann wer ſich gegen dich freundlich bezeugt, [3] und daß dies nur der auf die Länge thun kann dem du gefällſt, und daß du dies nur kannſt wenn du gegen ihn dich freundlich bezeugſt; ſo thue das: aus der falſchen Freundlichkeit wird allmählig eine wahre. Eure eigne Schwäche und Subjektivität will Täuſchung. [33.] Dies iſt eigentlich eine Deduktion a priori der Höflichkeit: doch könnte ich es noch tiefer aushohlen.

[§. 84.]

Wenn Einer ſich in ſich vertiefte und dann ſagte: „Ich ſollte aufhören zu ſeyn? Wenn ich nicht wäre, was wäre denn noch!“ — ſo würde er Recht haben: wenn man ihn nur verſtände. Rudolſtadt 1813

[§. 85.]

Zwiſchen Dogmatismus und Kriticismus iſt weiter kein Unterſchied als der, daß der Kriticismus ein Verſuch iſt uns aus dem Traum des Lebens zu wecken, der Dogmatismus hingegen ein nur noch viel feſteres Einſchlafen. — Daß Viele grade von

[33. n. 3. 1 f.:] Dies Alles findet ſich mit großer Euphemie ausgedrückt in dem Verſe des Sophokles:

χαρις χαριν γαρ εστι ἡ τικτουσ' αει. Ajax, 517.

[33. n. 3. 7 f.:] Es iſt klüger auf Reichthum, Macht, Anſehn, Stärke, und auf alles trotzen, als auf innern wahren Werth. — Was beſſer zu haben ſei iſt aber eine andre Frage.

denen welche für alle andern Künste den meisten Sinn haben, gegen die Philosophie eifern, kommt daher weil sie jene Beschaffenheit des Dogmatismus merken, der Kriticismus, schon wegen seiner Schwierigkeit, ihnen ganz unbekannt ist.

[§. 86.]

[4] Daß Dichtungen aller Art an Reiz dadurch gewinnen daß das Kostüm uns so fremd als möglich ist, kommt daher, daß ein fremdes Land und Kostüm uns nirgends an unsre eignen Verhältnisse erinnert, sondern uns vielmehr recht aus ihnen herausreißt und so durch Vergessen alles Subjektiven uns zur Objektivität bringt. Alle Dinge selbst die nächsten erscheinen uns in eben solchem Wunderschein und fremder Schönheit wenn wir sie betrachtend aller ihrer Relationen zu uns und dem was sich auf uns bezieht oder beziehn kann vergessen, d. h. den Verstand nicht weiter bei ihrer Anschauung brauchen als nöthig ist um sie selbst nicht aber um ihre Beziehungen aufzufassen.

[§. 87.]

Was dem Gehirn der Schlaf ist, ist dem entgegengesezten Pol, den Genitalien, ihr gewöhnlicher Zustand, d. h. ein ungefähr bewußtloser: die Erektion aber [5] ist das Erwachen der Genitalien, sie werden unmittelbarer Siz eines Bewußtseyns, das aber eine der des Gehirns entgegengesezte Tendenz hat. [33.] Daher, weil immer nur ein Pol zur Zeit die gesteigerteste Energie zeigt und der andre derweilen eine um so schwächre, Pollutionen während das Gehirn schläft, Neigung zu Erektionen an Tagen wo man sich schläfrig und dumpf fühlt, auch nach dem Essen bei eintretendem Mittagsschlaf: daher höchst gesteigerte Geistesthätigkeit unmöglich während einer Erektion da seyn kann.

Vgl. Bogen K [= S. 44.24 f. dies. Bdes.]

[§. 88.]

Es ist gerecht aber hart daß wir unser ganzes Leben hindurch so vielerlei Kinder müssen täglich schreien hören, dafür daß auch wir ein Paar Jahr geschrien haben.

[§. 89.]

Die Langeweile, das Leere, Oede das uns bisweilen in der Einsamkeit überfällt (und nichtigen Menschen die Einsamkeit zum größten Uebel macht, während sie Geistreichen immer in gewissem

Maaß Bedürfniß[,] in jedem Maaß aber erträglich ist, so daß das Ertragenkönnen und Lieben der Einsamkeit ein bis auf einige Stöhrung durch die Individualität richtiges Maas unseres intellektuellen Werths ist) ist nichts weiter als die dem Leben (d. h. dem in Verstand und Sinnlichkeit befangenen Bewußtseyn) wesentliche und ursprüngliche eigne Nichtigkeit, [6] Jammer und Erbärmlichkeit, in ihrer Nacktheit und Wahrheit. Die Arbeit, Noth, Mühe des Lebens sind Vorhänge welche uns sonst jene Leere verbergen: wir strengen uns unabläßig an um solche wegzuschaffen, überzeugt, dahinter stecke das Eldorado und sie nur seyen uns im Wege. Sind sie weggeschaft so zeigt sich uns die Basis des Lebens, der dürre Sand auf dem alles ruht, die unverhüllte Leere, das Nichts ohne weitre Entschuldigung. Wir gleichen dem Affen der nach zwanzig abgewickelten Papieren einen Stein gefunden hat. Nun schaffen wir, nach Wegräumung der ursprünglichen, neue künstliche Vorhänge an, drappiren sie so perplex als möglich, daß man immer viel Beschäftigung finde ehe man zum Leeren durchdringe: mit diesen Vorhängen meine ich die Belustigungen, und Zerstreuungen aller und jeder Art. Aber sie sind eine dürftige Hülle: wer sie braucht weiß schon daß dahinter so wenig als davor steckt; die Leere schimmert immer durch.

Die Basis des Lebens kann nichts [7] Andres seyn als das Beschriebene, da es selbst nur ist durch einen Mißgriff, Fehltritt, durch das was nicht seyn sollte: eben deshalb bringt es nothwendig so große und unvermeidliche Leiden aller Art mit sich. Diese sind sein anerkannt schlimmster, Mühe und Arbeit (Täuschung) aber, wie Moses sagt, sein köstlichster Theil, haben wir diesen muthwillig zerstöhrt, so kommt eben Langeweile.

Der Kunstgenuß gehört nicht dem Leben an, d. h. nicht dem in Verstand und Sinnlichkeit befangenen Bewußtsein. Die Beschäftigung mit der Kunst ist das schönste Loos, weil hier der Mensch getheilt ist zwischen dem Kunstgenuß, und der Mühe und Arbeit.

[§. 90.]

Wenn mir ein Gedanke nur undeutlich entsteht, und als ein schwaches Bild vorschwebt; so ergreift mich unsägliche Begierde ihn zu fassen; ich lasse alles stehn und liegen, und verfolge ihn wie der Jäger das Wild, [8] durch alle Krümmungen, stelle ihm

von allen Seiten nach und verrenne ihm den Weg, bis ich ihn fasse, deutlich mache und als erlegt zu Papier bringe. Bisweilen entrinnt er mir doch: dann muß ich warten bis ein andrer Zufall ihn ein Mal wieder aufjagt: grade die welche ich erst nach mehreren vergeblichen Jagden fieng sind gewöhnlich die besten. [33.] aber wenn ich bei so einer Verfolgung unterbrochen werde, besonders durch ein Thiergeschrei das zwischen meine Gedanken hereinfährt wie das Henkerschwerd zwischen Kopf und Rumpf — da empfinde ich eines der Leiden die wir verwirkt haben, als wir mit Hunden, Eseln, Enten in Eine Welt hinabstiegen.

[§. 91.]

Die meisten Menschen thun alles Andre lieber als Denken und Ueberlegen: um nun doch dabei handeln zu können ohne viel Strafe zu erlegen, ist ihre beliebte Maxime nur immer zu thun wie alle Andern: so gleichen sie einer Gesellschaft die im Kreise sich Eins dem Andern auf den Schoos gesezt hat, während Keiner auf einem Stuhl sizt. Sehe ich eine Heerde Gänse oder Schöpsen, wie immer jedes seinem Vordermann nachgeht unbekümmert wohin, so glaube ich auch immer durch ihr Kreischen und Blöcken hindurch die mit Emphase gesprochenen Worte zu vernehmen: „Ausschließen werde ich mich nicht!"

[§. 92.]

Rudolstadt 1813 Q

[1] Jeder Philosoph wird es durch eine Perplexität, welche das θαυμαζειν des Plato ist, das er ein μαλα φιλοσοφικον παθος nennt. Nun unterscheidet den ächten Philosophen vom unächten dies: daß jenem die Perplexität über die Welt entstanden ist, diesem über irgend ein vorliegendes System. So ist z. B. Fichte blos über Kants Ding an sich zum Philosophen geworden, das er gern weg schieben gewollt hat; es ist denn auch eine Philosophie danach geworden, eine Wissenschaftsleere.

[§. 93.]

Ein Lorbeerkranz ist eine mit Blättern bekleidete Dornenkrone.

[§. 94.]

Wie neue Bilder vor alten, wenn diese auch weit vorzüglicher sind, den Vorzug der Frischheit haben: so haben neue Dichter

vor allen den Vorzug den ihnen die Nähe der Zeit giebt: sie sprechen uns leichter an je näher sie unsrer Zeit sind, und am leichtesten wenn dieselbe Zeit die uns, auch sie erzogen hat.

[§. 95.]

[2] Gott ist in der neuen Philosophie was die letzten Fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können.

[§. 96.]

Ich bemerke daß wenn ich sogleich nach dem Einschlafen geweckt werde, ich mich immer bei einem Traum ertappe. Daraus schließe ich daß das Einschlafen immer mit einem Traum beginne und vermuthe daß die Entrückung des unmittelbaren Objekts nur dadurch geschehn kann daß andre vollständige Vorstellungen (Phantasmen) das Bewußtsein beschäftigen, das Bewußtsein [b.] ⟨aber⟩[1] nicht schlechthin und gradezu das unmittelbare Objekt fahren läßt, sondern nur indem es durch Phantasmen abgezogen ist, den Körpern zu vergleichen die nicht per se zu desoxydiren sind sondern nur durch Vereinigung des Oxygens mit einem andern Körper.

Demzufolge muß das beste Mittel zum Einschlafen seyn, daß man sein [3] Bewußtseyn von dem gegenwärtigen Zustand in dem man sich befindet abzieht und es mit gleichgültigen Phantasmen beschäftigt.

[§. 97.]

Wie bekanntlich unser Gehn ein fortdauernd gehemmter Fall ist; so ist das Leben unsres Leibes ein fortdauernd gehemmtes Sterben, und die Regsamkeit unsres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobne Langeweile. **Weimar 1813. Dec[ember].**

Jeder Athemzug schiebt den beständig eindringenden Tod zurück, und so kämpfen wir in jeder Sekunde mit dem Tode: in weitern Zwischenräumen kämpfen wir durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung u. s. w. mit dem Tode. Denn wir sind durch die Geburt ihm unmittelbar anheim gefallen und unser ganzes Leben ist nichts als ein Aufschub des Todes.

Ueber die Langeweile siehe Bogen P. p 5. [= S. 66. 34 f. dies. Bdes.]

[1] [Korr.] also

[§. 98.]

[4] Die Menſchen welche nach einem glücklichen, glänzenden und langen Leben, ſtatt nach einem tugendhaften Leben ſtreben, gleichen den thörigten Schauſpielern die immer brilliante ſiegreiche und lange Rollen haben wollen, weil ſie nicht einſehn daß es nicht darauf ankommt was oder wieviel ſie ſpielen, ſondern wie ſie ſpielen.

[§. 99.]

Plato und Kant haben mit dem Wort Idee, jeder einen von dem des andern ſo ganz verſchiednen Sinn verknüpft, daß man wird immer ſagen müſſen „Platoniſche Idee"; oder „Kantiſche Idee". — Durch Idee ſchlechthin könnte man dächte ich ſehr füglich folgendes bezeichnen, das als ein ganz ausgezeichneter und unvergleich[lich]er Gegenſtand unſers Erkenntnißvermögens, eines eignen Ausdrucks bedarf.

[5] Ein Objekt, entweder Begriff oder einzelnes Objekt, welches wir mit dem beſſern Bewußtſeyn eng und unauflöslich verknüpft haben. So iſt jedem Gläubigen ſeine Religion eine Idee, nämlich ein Ganzes von Begriffen, das ſeiner Vernunft das beſſre Bewußtſeyn repräſentirt, welches er daher von jenem durchaus nicht trennen kann. Für eine Idee (nicht Jeder iſt einer fähig) ſtirbt man gern, und ſolcher Tod iſt höchſte Tugend, ſei die Idee auch abgeſchmackt: denn ſie repräſentirt das beſſre Bewußtſeyn, und was man für ſie thut, hat man für das Beſſre Bewußtſeyn, für deſſen Bejahung und Behauptung, gethan. So leidet und ſtirbt Kalderons Standhafter Prinz für die Kirchen in Ceuta die er nicht in Moſcheen verwandelt ſehn will. So ſtarben Tauſende um den Beſitz des gelobten Landes nicht Ungläubigen zu laſſen [6] Die Kreuzzüge waren wirklich auch nur durch eine Idee möglich. Vielen iſt jede Hoſtie eine Idee: manchen [33] (beſonders Römern und Spartanern) die Freiheit ihres Vaterlands: einigen ihre Geliebte.

Die Ehre (im Ritterlichen Sinn) iſt keine Idee: ſie iſt das irdiſche Nachbild derſelben: ihr Grund und Boden iſt das unangefochtne Seyn in der Sinnenwelt, welches durch jeden Quark auf den wir einen Werth ſetzen repräſentirt und in demſelben vertheidigt wird.

In der ächten Idee ist das bessre Bewußtseyn mit irgend einem Begriff oder Ding so fest verknüpft wie in der Natur das Oxygen mit der Basis der Salzsäure oder irgend einer andern ähnlichen. Der Philosoph, der Entwirrer aller Erscheinungen des Lebens, gleicht dem scheidenden Chemiker: er befreit das bessre Bewußtseyn von Allem [7] woran es gebunden seyn kann, [33.] und erhält es frei und rein. Der Philosoph kann daher keine Ideen haben.

[§. 100.]

Göthe erzählte mir neulich er habe am Hofe der Herzogin Amalie, viele seiner damals soeben geschriebenen Stücke von den Hofleuten aufführen lassen, ohne daß irgend einer mehr als seine eigne Rolle gekannt hätte und das Stück in seinem Zusammenhang allen unbekannt und daher bei der Aufführung auch den Spielenden neu war. —

Ist unser Leben etwas Andres als eine solche Komödie? Der Philosoph ist Einer der willig den Statisten macht um desto besser auf den Zusammenhang achten zu können.

[§. 101.]

[8] Der Mensch indem er sich mit seinem unmittelbaren Objekt verwechselt, sich als Zeitwesen erkennt, geworden zu seyn glaubt und vergehn zu müssen — gleicht Einem der am Ufer stehend den Wellen nachsieht und selbst fortzuschwimmen glaubt während die Wellen feststehn; da er doch ruht und nur die Wellen ziehn.

[§. 102.]

Wie in unsern Träumen Verstorbene als Lebende auftreten, ohne daß ihres Todes auch nur gedacht werde: so wird nachdem unser jetziger Lebenstraum durch einen Tod geendigt, alsbald ein neuer anheben der nichts weiß von jenem Leben und jenem Tode.

[33.] We are such stuff as dreams are made off,
And our little life is rounded with a sleep.
Shakspeare.

[§. 103.]

[1] Das Wesen aller Religion überhaupt bringt es mit sich daß sie, wie Paulus I Corinth: 1 & 2 thut, die Vernunft Weimar, 1814. R.

und Wiſſenſchaft verwerfe und verleugne: denn das worauf ſie als Religion geht und was ſie verkündet, iſt hoch über aller Vernunft: [33.] und weil ſie ſich dennoch der Begriffe dieſer Vernunft bedient, mit gränzenloſer Willkühr, wie ſchon aus dem Mißbrauch daß die Vernunft zu dem gebraucht wird was außer ihren Gränzen liegt, von ſelbſt folgt; ſo kann ſie auch nie mit der Vernunft in Uebereinſtimmung und Frieden ſeyn, ſie hätte dennoch in ſofern [33.] ſie die Vernunft verwirft und ſich ihrer überhebt recht. Allein ſie muß doch erſt zeigen warum ſie die Vernunft verwerfe und verleugne und wie weit hierin zu gehn [ſei]: d. h. ſie muß die Vernunft kritiſiren. Darauf läßt ſie ſich aber nicht ein, ſondern ſagt: das alles iſt nichtig, gegen ſolche Nichtigkeit habe ich keine Verbindlichkeit und erkenne kein Muß an, ſondern verleugne ſie ohne Weiteres: [33.] und ſomit bringt ſie ihre willkührlichen Sätze und Mährchen vor, im Bewußtſeyn daß es ein Surrogat der ewigen Wahrheit und im Wahn daß es dieſe ſelbſt ſey. Einem Religioſen aber der ſo ſpräche wäre mit großem Recht zu antworten: Eſſen, Trinken, Athemholen, Schlafen, verläugneſt Du doch nicht, ſondern läſſeſt ihnen ihr Recht widerfahren, ſo ſehr ſie auch in der Welt der Nichtigkeit liegen: nichtiger [2] als dieſe wird doch wohl die Vernunft nicht ſeyn: warum willſt du nicht auch dieſer ihr Recht thun? warum ohne weiteres dich ihrer überheben? Doch wohl aus Bequemlichkeit und geiſtiger Genügſamkeit. —

Und hier iſt es wo die Philoſophie den Prozeß gegen die Religion in letzter Inſtanz gewinnt.

[§. 104.]

Wie der Septimen-Akkord den nächſtfolgenden vollen Akkord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und ſogar im Auge hervorbringt; ſo fordert jedes Trauerſpiel eine andre Welt, die uns immer nur indirekt, hier durch ſolche Forderung, gegeben werden kann.[1]

[§. 105.]

[3] Die Apokalypſe des Johannes verhält ſich zu einer Dichtung, wie Hieroglyphen zu einem Kunſtwerk.

Eine Dichtung nämlich gleicht einer aufgezeichneten Muſik, und unſere Phantaſie dem Inſtrument das ſie ausführt, wo-

[1] [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. Bd. II S. 493. 32—36.]
[3. 33—34 am Rand angeſtrichen.]

durch sie allererst in ihrer Schönheit hervortritt und alles Ebenmaaß, Leben und unergründliche Bedeutsamkeit erhält. — Hieroglyphen aber (und die Apokalypse) beziehn sich blos auf Begriffe, sind in sich theils der Phantasie ganz unausführbar, theils geben sie ihr nur monströse Ungestalten. Sie sind nichts als ein unbequemes, unbeholfnes Mittel Begriffe auszudrücken, und mit der Zeit geht ihr Sinn ganz verloren.

[§. 106.]

Das Hauptproblem der Philosophie bringt jede **Dogmatik** auf eine von folgenden dreien transscendenten Behauptungen.

1) Wir Geister die keine Ruhe [33.] (καταπανοις Hebr: IV.) haben, können auch eben nimmermehr Ruhe finden (Spinoza, Schelling in der Weltseele und den Ideen zur Naturphilosophie) —

[4] 2) Wir Geister die keine Ruhe haben, haben sie nur verloren, können sie wiederfinden (Alle Emanationssysteme; Schelling in Philosophie und Religion) —

3) Wir Geister die keine Ruhe haben, haben sie noch nie gehabt, sind geworden, werden zu ihr gelangen. (Alle Schöpfungstheorien, rationaler Theismus, Schelling über die menschliche Freiheit.) —

[§. 107.]

Nicht nur wer etwas Böses gethan hat und es aufrichtig bereut, ist frei von Schuld; sondern auch wer etwas Gutes gethan hat und es (wenn ihm das Opfer das er gebracht recht anschaulich wird) aufrichtig bereut, ist frei von Verdienst, hat seinen Lohn dahin.

[§. 108.]

[5] Die Quelle aller wahren Seeligkeit, alles sicheren und nicht auf losem Sande sondern unerschütterlichem Boden gebauten Trostes, (das bessre Bewußtseyn) ist ja für unser empirisches Bewußtseyn gänzlicher Untergang, Tod und Vernichtung: kein Wunder daß wir aus ihr keinen Trost schöpfen können so lange wir auf dem Standpunkt des empirischen Bewußtseyns stehn, daß wir in dieses keinen Trost von dort herab-

tragen können (ſo wenig als wir eine Sommerſtunde in den Winter hinübertragen, oder eine Schneeflocke in der heißen Stube bewahren, oder ein Stück eines ſchönen Traums in die Wirklichkeit bringen können [33.] oder ſo wenig die Töne einer Muſik wenn ſie ausgetönt hat eine Spur hinterlaſſen) ſondern daß uns jenes beſſre Bewußtſeyn auf dem harten Boden des empiriſchen verläßt, und von uns weicht, (wie der Prieſter den Hinzurichtenden am Schafot verläßt): daher um jenem beſſern Bewußtſeyn treu zu ſeyn, wir dieſem empiriſchen entſagen uns von ihm losreißen müſſen. Selbſtertödtung. — [33.] Vergl. T. p. 5. [= S. 82.6 f. dieſ. Bdes.]

[§. 109.]

[6] Geſpräch über Teleologie.

Ein Skeptikus. — Ich. —

Skept: Du ſagſt unſer Leib ſei nur eine Vorſtellung, und alle Dinge ſeyen nur ſofern ſie vorgeſtellt würden, folglich nur Vorſtellungen. Zu der Zeit nun als noch Niemand das Innre des menſchlichen Körpers geſehn, war jenemzufolge dieſes Innre gar nicht da, denn es war nicht vorgeſtellt.

Ich. Der Leib iſt zwar nur eine Vorſtellung, aber kein Phantasma, ſondern eine zum Ganzen der Erfahrung gehörige Vorſtellung. Deswegen mußte ſobald Bewegung ſeiner Theile wahrgenommen (d. i. vorgeſtellt) wurde, auch eine Urſach derſelben nothwendig vorausgeſetzt, d. i. mittelbar wahrgenommen, werden, und zwar mußte dieſe (wie leicht [7] nachzuweiſen) ein Zuſtand von innern Theilen des Leibes ſeyn: alſo mußten innre Theile da ſeyn, d. h. auch ſie wurden mittelbar erkannt: um ſo zu ſeyn wie ſie als Urſach jener Bewegungen oder Zuſtände des äußern Leibes ſeyn mußten, ſetzen ſie wieder andre Theile als Urſach voraus und ſo folgt der ganze innre Leib mit grade ſolcher Beſchaffenheit als er hat, ohne daß irgend etwas gegeben ſey als ſeine äußre Geſtalt und Tauglichkeit, und ohne daß a priori etwas vorausgeſetzt würde als das Geſetz der Kauſalität.*) Und auf dieſem Wege muß jeder Theil und Einrich-

*) [W. ſp. 33.] Was hier vom Innern des Leibes geſagt iſt, gilt von Allem in der Welt das noch kein Auge ſah: es wird von uns doch vorgeſtellt, nur nicht durch die Sinne, ſondern allein durch den Verſtand, ſo-

tung der ganzen Natur sich nach dem Gesetz der Kausalität (ohne Teleologie) nicht nur begreifen, sondern sogar a priori demonstriren, am bloßen Leitfaden [8] des Gesetzes der Kausalität. Doch ist diese Arbeit leichter ihrer Möglichkeit nach einzusehn als auszuführen. Aber sie giebt die Möglichkeit einer Naturerklärung ohne Teleologie.

Skept: Soll aber die äußre Beschaffenheit der Körper als a posteriori gegeben vorausgesetzt werden, so frage ich warum ist diese äußre Beschaffenheit grade eine solche wie sie ist?

Ich. Von der äußern Beschaffenheit jedes einzelnen Körpers läßt sich immer die Ursache finden: sie liegt bei organischen Körpern in den Eltern. Frägst du aber nach der Ursach der Gestalt der ganzen Gattung, so wirst du, um dieser Frage Gültigkeit zu geben, gezwungen

[1] ein erstes Individuum der Species anzunehmen, auf welche willkührliche Voraussetzung ich mich für jetzt nicht einlasse. Weimar 1814 S.

[§. 110.]

Wie wir von einem Orchester das sich vorbereitet eine große schöne Musik zu erheben, nur verworrene Töne, vorübereilende Anklänge, hin und wieder anhebende Tonstücke die aber nicht vollendet werden, kurz Stückwerk aller Art hören; so im Leben scheinen nur Bruchstücke, schwache Anklänge, unvollendete Anfänge und Probestücke von Glückseligkeit, von einem befriedigten, genesenen, in sich reichen Zustande, durch, aus dem Gewirre des Ganzen. —

Welches Stück auch einer im Orchester anhebt, er muß es fallen lassen, es gehört nicht her, es ist das rechte nicht, nicht das große und schöne das kommen soll.

---

fern es ein nothwendiges Glied in der Kette des Ganzen ist. Wunderbar scheint dies Parmenides gesagt und gedacht zu haben in diesen Versen:

Λευσσε δ'ὁμως απεοντα νοῳ παρεοντα βεβαιως·
Ου γαρ αποτμηξει το εον του εοντος εχεσθαι,
Ουτε σκιδναμενον παντῃ παντως κατα κοσμον.

v. 73—75

[§. 111.]

[2] Gedenke daß der Zufall, jene auf dieſer Erde, (nebſt dem Irrthum, ſeinem Bruder, und der Thorheit, ſeiner Tante, und der Bosheit, ſeiner Großmutter) herrſchende Macht, die jedem Erdenſohn, und auch dir, durch große und kleine Streiche, jährlich und täglich, das Leben vergällt; — bedenke, ſage ich, daß dieſe arge Macht es iſt, der du dein Wohlſeyn, und deine Unabhängigkeit verdankeſt, indem ſie dir gab was ſie vielen Tauſenden verſagte, eben um es Einzelnen, wie dir, geben zu können. Wenn du es bedenkeſt, ſo wirſt du nicht thun als beſäßeſt du das was du ihr dankeſt von Rechts wegen, ſondern du wirſt wiſſen durch die Gunſt welcher wankelmüthigen Herrſcherin du es haſt, und wenn ihr daher die Laune kommt es dir zum Theil oder ganz wieder zu nehmen, ſo wirſt du nicht Zeter ſchreien [3] über die Ungerechtigkeit, ſondern du wirſt wiſſen daß der Zufall nahm was der Zufall gegeben hatte, du wirſt allenfalls bemerken daß er dir nicht ganz ſo günſtig iſt als er bisher ſchien: könnte er doch nicht bloß über das was er gegeben, ſondern auch über das ſchalten, was du ſauer und redlich erworben hätteſt! —

Iſt er nun aber noch immer ſo günſtig gegen dich daß er dir viel mehr giebt als faſt Allen auf deren Fußſtapfen du wandeln willſt, o ſo ſei froh, eifre nicht über den Beſiz ſeiner geſchenkten Gaben, mißbrauche ſie nicht, ſieh ſie als das Lehn eines launigen Herrn an, verwende ſie mit Weisheit und Güte.

[§. 112.]

Des Ariſtoteles Grundſaz in allen Dingen die Mittelſtraße zu halten, paßt ſchlecht zum Moralprincip, wofür er ihn gab: aber er möchte leicht die beſte allgemeine Klugheitsregel ſeyn, die beſte [4] Anweiſung zum glücklichen Leben. Denn alles iſt im Leben ſo mißlich, auf allen Seiten liegen ſo viele Unbequemlichkeiten, Laſten, Leiden, Gefahren, daß man nur wie mitten durch Klippen glücklich und ſicher fährt. Gewöhnlich treibt uns die Furcht vor einem uns ſchon bekannten Leiden in das entgegengeſezte: [33.] z. B. das Peinliche der Einſamkeit in die Geſellſchaft und zwar die erſte die beſte: das Beſchwerliche der Geſellſchaft in die Einſamkeit: wir laſſen zurückſtoßendes Betragen mit unbedachtſamer Vertraulichkeit wechſeln u. ſ. w.

Stulti dum vitant vitia in contraria currunt. —

Oder auch Wir glauben in irgend etwas Befriedigung finden zu werden, ſtreben einzig danach, und darüber wird für die Befriedigung hundert andrer Wünſche nicht geſorgt, die ſich zu ihrer Zeit regen — [33.] ſo folgt eine Verſäumniß und Vernachläſſigung der andern und dem Elend iſt kein Ende.

Das *μηδεν αγαν* und nil admirari ſind daher treffliche Regeln zur Lebensweisheit.

[§. 113.]

Im Umgang zeigen die Leute, wie der Mond [33.] und die Pucklichten, immer nur die eine Seite.[1]

[§. 114.]

[5] Man findet oft daß Leute von vieler Erfahrung am herzlichſten und freimüthigſten mit ganz fremden Leuten ſprechen, die ſie gar nichts angehn. Dies kommt daher, weil eben dieſe erfahrenen Menſchen wiſſen, daß zwiſchen Leuten die in irgend einem Verhältniß zu einander ſtehn eine aufrichtige unbefangne Geſinnung beinahe unmöglich iſt, ſondern ſtets eine gewiſſe Spannung durch Aufmerken auf unſern nahen oder entfernten Vortheil Statt hat: ſie bedauern, aber ſie wiſſen, daß es ſo iſt, und gehn nun mit Freuden und Vertrauen aus der Mitte der Ihrigen dem Wildfremden entgegen, um ſich ihm aufzuſchließen: [33.] daher ſind Mönche die dem Leben entſagt haben und ihm entfremdet ſind (und alle ſolchen ähnliche Menſchen) ſo gute Rathgeber und Vertraute.

[§. 115.]

Hypochondrie quält nicht nur mit Aerger ohne Anlaß über gegenwärtige Dinge, nicht nur mit Angſt über künſtlich ausſtudirte Unglücksfälle der Zukunft; ſondern auch mit grundloſen Vorwürfen über unſre eignen Handlungen in der Vergangenheit[2]

[1] [Aufgenommen in Parerga I: Aphorismen zur Lebensweisheit V 29; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 500. 24—26.]

[33. u. 3. 13 f.:] Wir haben kein Conto miteinander,
Sind wie im Paradies, ſelbander.
Göthe.

[2] [Faſt wörtlich aufgenommen in Parerga II § 322; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 651. 6—10.]

[§. 116.]

[6] Es ſcheint bedeutend daß im Griechiſchen der Teufel eigentlich Verläumder heißt: διαβολος.

[§. 117.]

Oft haben wir einen Begriff und ſuchen nur das rechte Wort ihn auszudrücken: wobei eben recht auffallend wird, wie der Begriff vom Wort, als ſeinem Zeichen, verſchieden, wie er auch kein Phantasma ſey, ſondern eben eine Vorſtellung aus einer beſondern Klaſſe.

[§. 118.]

Leſen und Lernen iſt das Betreten und Unterſuchen der Oberfläche einer Kugel. Denken das ſenkrechte Eindringen in ihr Innres. Erſteres iſt bloß Mittel zu Letzterem. Man reiſet auf der Oberfläche der Kugel hin und her um die Stellen zu ſuchen wo man ſich einſenken könne. Thoren, Pedanten, Schulfüchſe, [33.] πολυμαθεις meynen, das Herumlaufen auf der Oberfläche ſey die Sache, der Zweck: — und in dieſem Irrthum iſt auch Jeder ſobald er zu ſich ſagt: „Ach da habe ich ſtatt weiter zu leſen, in [7] Gedanken geſeſſen“: — oder wenn er ſich freut recht viel geleſen zu haben: denn da hat er ſicherlich am wenigſten gedacht.

[§. 119.]

Das Leben iſt nichts weiter als ein Blatt Papier auf welchem Jeder Vorübergehende ſeinen Siegelring abdrückt. Weiter wiſſen wir nichts: ſo kurz iſt unſer Geſichtskreis!

Man grübelt und möchte mehr wiſſen.

Die philosophes de la nature ſagen aber, es wäre eben nichts mehr zu wiſſen da, das Abdrücken der Siegelringe ſey eben Alles und das worauf es ankäme: dahinter ſei weiter nichts zu ſuchen.

Durch die Menge der Abdrücke werden wenige lange einzeln bemerkt: [33.] daher vereinigen manche ihre Abdrücke zu Figuren und Haufen, und verlängern ſo durch das Ganze auch die Spur ihres einzelnen Abdrucks.

[§. 120.]

Eine[1] grauſame Schöne gleicht einem Hohlſpiegel: dieſer glänzt, entzündet und verzehrt, und bleibt ſelbſt dabei kalt.

[§. 121.]

[8] Jedes ächte Kunſtwerk gleicht einem Hohlſpiegel: was er zeigt iſt nicht ſein taſtbares Selbſt; ſondern es liegt außer ihm und iſt nicht mit Händen zu greifen. [S. ſp. 33.] Bd 2, 406,7. [= Bd. II dieſ. Ausg. S. 461].

[§. 122.]

Das Genie gleicht einem Hohlſpiegel[2] [33.] dieſer konzentrirt ſeine Kraft auf eine Stelle und auf eine wunderbare Weiſe wirft er in den leeren Raum ein verſchönertes Bild einzelner Dinge oder ſammelt daſelbſt Licht und Wärme zu erſtaunlichen Wirkungen. Aber nur unter beſtimmten Umſtänden und nach einer beſtimmten Richtung äußert er ſeine Kraft. Der Weltmann und der elegante Polyhiſtor gleichen dem konvexen Zerſtreuungsſpiegel: alle Gegenſtände zugleich und ein verkleinertes Bild der Sonne dazu zeigt dieſer wenig unter ſeiner Oberfläche und wirft ſie nach allen Richtungen Jedem entgegen.[3]

[§. 123.]

[1] Man könnte ſagen: alle unſere Sündhaftigkeit iſt nichts als der Grundirrthum die Ewigkeit durch die Zeit ausmeſſen zu wollen, iſt gleichſam nur ein fortwährender Verſuch der Quadratur des Cirkels. Denn ſie geht einzig darauf hinaus das zeitliche Daſeyn zu verlängern, theils im Individuo (Gier, Habſucht, Feindſeligkeit) theils in der Species (Geſchlechtstrieb). Zeitliches Daſeyn wollen und immerfort wollen iſt Leben. Das Verkehrte davon liegt darin daß wir nicht merken daß dies Zeitliche Daſeyn indem es gewonnen auch wieder zerronnen iſt, daß es ſeiner Natur nach flüchtig, beſtandlos iſt, ein unhaltbarer Schatten, ein Faden ohne Dicke ohne Konſiſtenz, Weimar. 1814. T.

[1] [S. ſp. 33., als Überſchrift für dieſen und die zwei folgenden Aufſätze:] Drei Gleichniſſe vom Hohlſpiegel: er gleicht u. ſ. w.

[2] [S. ſp. Korr.] sic: Einem Hohlſpiegel gleicht:
1) Das Genie —

[3] [Dieſe drei Gleichniſſe in umgekehrter Reihenfolge, die ſchon im M. S. durch Zahlen angedeutet iſt, aufgenommen in Parerga II § 379; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 711.2—24.]

eine mathematiſche Linie, die auch durch unendliche Länge keine Dicke gewinnt. Dies merken wir nicht, werden nicht müde den Sieb der Danaiden zu füllen, dem Hunde im Bratenwenderrade zu gleichen. Wir wähnen durch Succeſſion das zu erhaſchen was nur mit Einem Schlage [2] ergriffen werden kann, durch das Uebertreten aus der Zeit in die Ewigkeit, aus dem empiriſchen ins beſſre Bewußtſeyn.

Jener Grundirthum erzeugt praktiſch Sündhaftigkeit, theoretiſch Mangel an Genialität, Polymathie ſtatt Philoſophie.

[§. 124.]

Daß durch jeden Schlaf, durch jede Nahrung, durch jeden Athemzug die unaufhörlich auf meinen Leib eindringende Zerſtöhrung von Tag zu Tag, von Stunde zu Stunde, von Sekunde zu Sekunde aufgehalten und hinausgeſchoben wird, daß ferner dieſe Zerſtöhrung endlich doch den Leib trifft: — dies alles geſchieht nach dem Geſetz der Kauſalität: dieſes aber liegt bloß in meinem Verſtande, iſt nur für dieſen gültig: daher beſteht meine Beſchränkung und Endlichkeit nicht darin daß ich einen Leib, ſondern urſprünglich darin daß ich einen Verſtand habe und deſſen Erkenntniß für mich gültig iſt.

[§. 125.]

[3] [Ep. 3₃.] Römer V, 12—21

Es iſt eine im ſtrengſten Sinn wahre, unübertreffliche, höchſt tiefſinnige Lehre des Chriſtenthums, daß durch Adams Sündenfall der Fluch uns alle getroffen, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf uns alle vererbt iſt, und daß dagegen durch Jeſu Opfertod wir Alle entſühnt ſind, die Welt erlöſt iſt, die Schuld getilgt die Gerechtigkeit verſöhnt iſt, [3₃.] ſo daß wir Alle Theil haben an der Sünde Jenes, am Opfertode Dieſes. —

[3₃. n. 3. 7 f.:] Wir laufen raſtlos an der Peripherie herum, ſtatt zum ruhigen Centro zu dringen.

[3₃. n. 3. 23 f.:] Evangelium enim arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur.

Melanchthon, in Apologia confessionis Augustanae: in articulo: „quod fides in Christum justificet.“

Man muß es einſehn ſobald man die Menſchen nicht bloß in der Zeit als von einander unabhängige Weſen, ſondern die Platoniſche Idee des Menſchen betrachtet, welche ſich zur Menſchenreihe verhält wie die Ewigkeit an ſich zu der zur Zeit auseinandergezogene[n] Ewigkeit; daher ſogar die in der Zeit zur Menſchenreihe ausgedehnte ewige Idee Menſch, doch wieder durch das ſie verbindende Band der Zeugung auch in der Zeit als ein Ganzes erſcheint. Wenn wir nun die Platoniſche Idee des [4] Menſchen betrachten, ſo ſehn wir daß Adams Sündenfall die endliche, thieriſche, ſündige Natur des Menſchen ausſpricht, indem er von derſelben ein unleugbares Zeugniß ablegt: von dieſer Seite betrachtet iſt alſo der Menſch ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Tode anheimgefallenes Weſen. Jeſu Chriſti Wandel, Lehre und Tod ſpricht dagegen die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlöſung des Menſchen aus, iſt ein unleugbares Zeugniß derſelben.

Wer nun Menſch iſt, iſt als ſolcher nicht nur Adam, ſondern er iſt auch Jeſus: er kann ſich als jener, aber auch als dieſer betrachten: je nachdem er ſich betrachtet, (nicht in der Reflexion, ſondern im Seyn, das ſich durch Handeln ausſpricht) iſt er ver-

[Sp. 33. n. 3. 2f.:] (Corinth: I. 15,56 seq:)
(Hauptſtelle: Röm: 5,12—21)
5,12—21

[Sp. 33. n. 3. 5f.:] (Melanchthons Apologie der Augsburg. Confeſſion enthält alle Stellen der Bibel und Kirchenväter darin gelehrt wird, wie der Glaube, d. i. der heilige Geiſt Tod und Sünde vertilge und ſeelig mache, die Werke aber immer unvollkommen ſind.) Auch ſehe man Luther in den Schmalkaldiſchen Artikeln, Theil 3, Art. I, von der Sünde.

[33. n. 3. 11f.:] Haec enim sunt duo praecipua opera Dei in hominibus: perterrefacere, et justificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa Scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, hoc est promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota scriptura, primum tradita Adae, postea patriarchis, deinde a prophetis illustrata: postremo praedicata et exhibita a Christo inter Judaeos, et ab apostolis sparsa in totum mundum. Et exempla ostendunt similiter has duas partes. Adam objurgatur post peccatum et perterrefit. Haec fuit contritio. Postea promittit Deus gratiam: dicit futurum semen quo destruetur regnum diaboli, mors et peccatum. caet: — Melanchthon in Apologia confessionis Augustaneae: Artic: de poenitentia. p. 168 edit: Walchi, 1750.

dammt und dem Tode anheimgefallen, oder er iſt erlöſt und im ewigen Leben. — Alſo: den Menſchen [5] (in der Platoniſchen Idee) hat Adam der Sünde und dem Tode zugeſprochen, und Jeſus hat ihn erlöſt.[1] [33.] Vergleiche Bogen Y p 4. [= S. 100.8 f. dieſ. Bdes.]

[§. 126.]

Daß die Leute ſich einbilden und darauf beſtehn, der Tod ſei nicht der Tod, ſondern der Anfang eines neuen Lebens, das iſt eben der größte aller Irrthümer und der abſtrakte Ausdruck jenes Grundirrthums, jenes praktiſchen Irrthums (Sünde, Erbſünde) der das Leben ſelbſt iſt. Sie wollen nicht vom Leben laſſen, ſie reden gar von einem ſeeligen Leben, welches eine contradictio in adjecto iſt. Seeligkeit iſt das grade Gegentheil alles Lebens: Seeligkeit–wollen das Gegentheil von Leben–wollen. [33.] Vergl. R, p 5. [= S. 73.29 f. dieſ. Bdes.]

[§. 127.]

Damit der Menſch eine erhabene Geſinnung in ſich erhalte, ſeine Gedanken vom Zeitlichen auf das Ewige richte, mit einem Wort damit das beſſre Bewußtſeyn in ihm rege ſey; iſt ihm Schmerz, Leiden und Mißlingen ſo nothwendig wie dem Schiffe der es beſchwerende Ballaſt, ohne welchen es keine Tiefe ermißt, ein Spiel der Wogen und Winde keinen beſtimmten Weg gehet und leicht umſchlägt.

[§. 128.]

[6] Bei häufiger Beobachtung der **Wahnſinnigen** finde ich nicht daß ihre Vernunft, noch daß ihr Verſtand krank ſey, am wenigſten aber daß das Beſte im Menſchen bei ihnen leide, da ſie im Gegentheil oft der ſeeligſten Ruhe, ſogar einer ſehr heiligen Stimmung, und faſt Alle einer durchgängigen Heiterkeit und Zufriedenheit genießen*): daher der Wahnſinnige [33.] in Bezug auf den leidenden Theil ein dem Böſen grad entgegengeſetzter Kranker iſt. [33.] bei dieſem leidet das Ewige, bei jenem nur das Endliche. —

[1] [Aufgenommen ohne die Citate in Welt als W. u. Vorſt. Bd. II S. 719.20 — 720.4.]

*) [33.] Faſt allein bei Onaniſten iſt dies nicht der Fall.

Sollte der Wahnsinn nicht darin bestehn, daß der Wille die Kausalität über das Erkennen verloren hat? sollte folglich der Wahnsinn nicht eine bloße Zerrüttung des Gedächtnisses seyn? —

Das Gegenwärtige erkennen die Wahnsinnigen fast allemal ganz richtig, fassen die Dinge vollkommen auf, daher ist der Verstand gesund. — Sie sprechen und verstehn auch vollkommen, urtheilen und schließen [7] richtig so lange nicht das Gedächtniß durch Berufung auf früher Gesagtes, Entferntes und dgl. in Anspruch genommen wird: Also ist die Vernunft nicht krank. Nur in Hinsicht auf das Vergangene, das Abwesende sind sie in Irrthümern verstrickt: selbst im Paroxysmus phantasiren sie sich nicht Gegenstände vor die gar nicht da wären; sondern denken sich nur die Gegenwärtigen (meistens die Personen Andrer und ihre eigne) in falschen Verhältnissen zu Abwesenden und Vergangnen: daher sie sich und andre zu Königen, Söhnen Gottes u. s. w. machen: daher nichts schwerer ist als einem Wahnsinnigen seine vergangene Lebensgeschichte auszufragen. Sie können das was sie sich etwa ein Mal zum Zeitvertreib vorphantasirt haben nicht von dem wirklich Geschehenen unterscheiden: weil das Gedächtniß fehlt. Plötzliche Unglücksfälle, die das Gemüth zu verwinden zu schwach ist [8] veranlassen leicht den Wahnsinn, indem solcher das Gedächtniß in welchem die vergangenen Uebel (deren Gewichte das Gemüth unterlag) nur allein noch leben vertilgt und dadurch die Vergangenheit mit andern, meist nach der jedesmaligen Laune ganz oder auch nur zum Theil variirenden, Bildern und Begebenheiten füllt.

[§. 129.]

Daß der Glaube so viel und die Werke ohne ihn nichts sind; und daß die Unschuld so wenig ist, die Bekehrung aber so viel; — dies hängt zusammen[:] auch giebt es Leute die mit vielem Schein von Beiden das Gegentheil zu behaupten berechtigt sind.

[§. 130.]

Die Vernunft ist die wahre camera obscura in der wir das zusammengezogene Abbild aller Dinge mit Bequemlichkeit überblicken und besonders unsre eignen Verhältnisse Umstände

und Begebenheiten, die uns, wenn unmittelbar angeſehn, meiſt ſo ſehr verwirren, jetzt gar ruhig und gelaſſen von allen Seiten betrachten, als giengen ſie uns nichts an.

[§. 131.]

Weimar 1814 U. [1] Die Unendlichkeit der Zeit und die Nichtigkeit alles ihres Inhalts, folgen gegenſeitig aus einander. Was ohne Ende und ohne Maaß, aus der Unerſchöpflichkeit gegeben wird, kann nichts für ſich ſeyn, kann nur ein Trug ſeyn, kann keinen Werth haben. Das mit dem ich nicht zu Geitzen, das ich nicht zu ſchonen habe, (die Zeit und ihr Inhalt) muß in unendlichem Maaß gegeben ſeyn und aus der Unerſchöpflichkeit zufließen.

[§. 132.]

Die Beichte war ein glücklicher Gedanke: denn wirklich iſt Jeder von uns ein kompetenter und vollkommner moraliſcher Richter, Gutes und Böſes genau kennend, heilig, indem er das Gute liebt und das Böſe verabſcheut — dies Alles iſt Jeder ſofern nicht ſeine eignen ſondern fremde Handlungen unterſucht werden und er bloß zu billigen und zu mißbilligen hat, die Laſt der Ausführung aber von fremden Schultern getragen wird. [33.] Jeder kann demnach als Beichtiger ganz und gar die Stelle Gottes vertreten.

[§. 133.]

[2] Aeußere Einwirkungen ändern und formen nicht den Karakter, ſondern ſie offenbaren ihn nur. Sie ſind dem Geiſt was der Materie die chemiſchen Reagentien: erſt aus dem Verhalten derſelben gegen dieſe wird ihre Beſchaffenheit erkannt.

Wir erkennen oft an uns ſelbſt unter veränderten Umſtänden ſehr verſchiedne, ſelbſt ſcheinbar entgegengeſetzte Seiten, und klagen deshalb bisweilen uns ſelbſt des Unbeſtands, der Karakterloſigkeit, mit Unrecht an. Der Karakter reagirt nur ganz verſchieden gegen ganz verſchiedne Eindrücke, und entgegengeſetzt gegen entgegengeſetzte. — So iſt unſer Athem in der gewöhnlichen

[W. I. iv. 33. n. 3. 15 f.:] Zu Religion

[33. n. 3. 23 f.:] Vergleiche pp 5, 6, 7 dieſes Bogens. [= S. 86.5—87.19 dieſ. Bdes.]

Temperatur erwärmend, in einer die Bluthitze übersteigenden aber kühlend. Daher ist um eine der sich äußernden Seite des Karakters entgegengesetzte hervorzurufen, ein Mittel daß man auf eine mit jenen Aeußerungen ganz gleiche, nur noch stärkere, Weise einwirkt. So heilt fremde Grobheit und Roheit von eigner, fremdes Lügen von eignem u. s. w. [Sp. 33.] The taming of the shrew

[§. 134.]

[3] Die Zeit ist das was uns immer narrt, und wir kommen ihr nicht auf die Schliche.

[§. 135.]

Alle Philosophen bis Kant, d. h. alle Dogmatiker, sind eigentlich Leute die die Quadratur des Cirkels suchen: denn indem sie durch Gesetze und Verhältnisse der Zeitlichkeit die Ewigkeit erklären wollen, suchen sie das Aufgehn inkommensurabler Größen.

[§. 136.]

Der angemessenste, d. h. der wahrhaft philosophische, Stil für die Geschichte ist der ironische.

Der Stil des Tacitus ist bitter–ironisch.

[§. 137.]

Wie thöricht ist es sich dem Leben, den unmittelbaren Eindrücken und der urkräftigen Betrachtung die sie erwecken zu entziehn, um nur über den Büchern zu sitzen und bei den Buchstaben zu versteinern! — Wer es thut gleicht Göthens empfindsamen Prinzen, der um den Unbequemlichkeiten die der Genuß der wahren [4] Natur mit sich bringt zu entgehn, eine künstliche, gemahlte Natur bei sich führt. Thor! die Quelle aus der die Weisen welche du studirst ihre Weisheit schöpften ist eben dies Leben das dich umgiebt. —

Wer sich zum einzigen Zweck gemacht hat den Lauf der Sterne zu berechnen oder alle Pflanzen der Natur zu registriren, der mag allenfalls über den Büchern und dem Apparat sein Leben zubringen. Aber wer sich das Leben, den Menschen, zum

Gegenſtand ſeines Denkens gemacht hat, der muß dem Leben nicht entfliehn, ſondern alle ſeine Geſtalten zu ſehn (doch nicht ſie ſelbſt zu leben) ſuchen.

[§. 138.]

Zum Lichte, zur Tugend, zum heiligen Geiſte, zum beſſern Bewußtſeyn — müſſen wir Alle: das iſt der Einklang, der ewige Grundton der Schöpfung. Nur ſind der Wege zwei. [5] Entweder von Innen erhebt ſich frei und von ſelbſt der beſſre Wille, freiwillig laſſen wir vom Lebenwollen, ſtoßen gern die Welt von uns, zerſtöhren aus eigner Kraft die Täuſchung, überwinden als freie Helden und ſind erlöſt.

Oder wir folgen der Finſterniß, dem grimmigen Drange des Lebenwollens, gehn tiefer und tiefer in Laſter und Sünde in Tod und Nichtigkeit — bis nach und nach der Grimm des Lebens ſich gegen ſich ſelbſt kehrt, wir inne werden welches der Weg ſei den wir gewählt, welche Welt es ſey die wir gewollt, bis durch Quaal, Entſetzen und Grauſen wir zu uns kommen, in uns gehn und aus dem Schmerz die beſſre Erkenntniß geboren wird.

[38.] Vergleiche den folgenden Aufſatz und den p 2 dieſes Bogens. [= S. 84.23 f. dieſ. Bdes.]

[§. 139.]

[6] Weil der Menſch ſich nicht ändert, und alſo auch ſein moraliſcher Karakter durchaus im ganzen Leben derſelbe bleibt, und er die übernommene Rolle ausſpielen muß ohne auch nur im mindeſten aus dem Karakter zu fallen, ihn daher weder Erfahrung noch Philoſophie noch Religion beſſern kann: ſo frägt ſich was denn das Leben ſoll? wozu die Poſſe, in der alles Weſentliche unwiderruflich feſtgeſetzt iſt, abgeſpielt wird? — Dazu, damit der Menſch ſich erkenne, damit er ſehe was es ſei das er ſeyn will, gewollt hat, alſo will und darum iſt: dieſe Erkenntniß muß ihm als eine äußere gegeben werden. Das Leben iſt dem Menſchen, d. h. dem

[38. u. 3. 24 f.:] Vergleiche p 2 und p 5 dieſes Bogens und Bogen S p 7. [= S. 84.23 f., S. 86.5 f., S. 78.22 f. dieſ. Bdes.]

Willen, eben das was die chemiſchen Reagenzien dem Körper: nur an dieſen offenbart ſich was er iſt und nur ſofern es ſich alſo offenbart iſt es. Das Leben iſt das Sichtbarwerden des intelligiblen Karakters: im Leben ändert ſich dieſer nicht, ſondern außer dem Leben, und außer der Zeit, [7] in Folge der durch das Leben gegebenen Selbſterkenntniß. Das Leben iſt nur der Spiegel, in welchen man ſieht nicht damit er abſpiegele, ſondern damit man ſich daran erkenne, ſehe was er ſpiegelt. Das Leben iſt der Korrekturbogen daran die im Setzen begangnen Fehler offenbar werden. Auf welche Weiſe ſie offenbar werden, wie groß oder klein die Lettern ſind, iſt ganz unweſentlich. Daraus erhellt die gänzliche Unbedeutſamkeit der äußern Erſcheinung des Lebens, die Unbedeutſamkeit der Geſchichte: denn wie es einerlei iſt ob ein Druckfehler mit großen oder kleinen Lettern gedruckt iſt; ſo iſt es im Weſentlichen einerlei ob ein böſes Gemüth ſich abſpiegele als ein Welterobrer oder als ein Gauner oder hämiſcher Egoiſt. Im erſteren Fall ſehn ihn alle, im Letztern vielleicht nur er ſelbſt; aber nur darauf daß er ſelbſt ſich ſehe kommt es an.

[§. 140.]

[8] Das Leben aller genialen Menſchen iſt durchweg tragiſch, wenn es auch, von Außen geſehn, noch ſo ruhig erſcheint.

[§. 141.]

Einem genialen Geiſt iſt die Vernunft was ein ſchwaches Lenkband im Gebiß eines wilden Pferdes, ein Gängelband einem Rieſen. Dem gewöhnlichen Menſchen iſt ſie zu einem heilſamen Wegweiſer und Lenker hinreichend. Die Genialen aber ſind ſelten (oder nie) vernünftig, daher ſelten glücklich und ſelten untadelhaft. [33] (Aber der Glaube, nicht die Werke, verſöhnen.)

[§. 142.]

Bei den Griechen, ins Beſondre bei Homer iſt das beſſre Bewußtſeyn noch gar nicht der Vernunft kund geworden und hat daher noch gar keinen Ausdruck in der Rede gefunden. Dieſen konnte es erſt ſpät, mittelbar, bildlich, durch ſehr künſtliche Vorrichtungen (Religion, Philoſophie) erhalten. Damals

[3. 9—10 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

ruhte es noch ganz im Innern des Geistes, wie ein Gott im Allerheiligsten und bestrebte sich nicht in das vernünftige empirische Bewußtseyn zu kommen, als in eine ihm wesentlich fremde und unzugängliche Region. Daher hält sich Homer so einzig und ohne Wanken in der Sinnenwelt, ist so rein objektiv. Das Leben ist ihm Alles, wie es in der That soweit Begriffe und Worte reichen Alles ist. Die Sinnenwelt behauptet ihr ausschließliches Recht auf Realität. Auch die Götter sind ganz in ihr, als der die Perspektive schließende und das Auge befriedigende Horizont.

[§. 143.]

Weimar 1814 V. [1] Wie soll der, der selbst an einer Erdscholle festklebt, sich in die Lüfte erheben und von da die Welt unter sich überschauen? Wie soll der den eine Begierde oder Sorge oder sonst irgend eine Subjektivität festhält, philosophiren?

[§. 144.]

Alle Dogmatiker gleichen Leuten die da meynen, daß wenn sie nur recht lange gradaus giengen, sie zu der Welt Ende gelangen werden. Kant hat die Welt umsegelt und gezeigt daß weil sie rund ist man durch horizontale Bewegung nicht hinauskann, zugleich aber gesagt, daß es durch perpendikulare offenbar und ohne allen Zweifel gienge.

[§. 145.]

Wie sollte doch wohl ein Mensch zufrieden seyn, so lang er nicht vollkommne Einheit seines Wesens erlangt hat? Denn so lange zwei Stimmen in ihm sprechen, wechselweise; so lange muß was der einen Recht ist, die andre unzufrieden machen [3₃.] und so immer die eine klagen. — Ist aber je ein Mensch ganz einig mit sich gewesen? — [3₃.?] Ja läßt es sich ohne Widerspruch denken?

[§. 146.]

[2] Unserm moralischen Karakter ist das Leiden so nöthig als unserm Körper der Druck der Luft. Ohne diesen platzt der Leib aus einander: ohne Leiden versinkt unser Karakter in Wollüsten und Suchten aller Art. (diffluimus voluptate)

[§. 147.]

Wem die Gegenwart immer verloren iſt, dem iſt das ganze Leben verloren (da jemand in einer gewiſſen Abhandlung ſehr ſcharfſinnig erwieſen hat daß das Leben aus lauter Gegenwart beſtehe). Und wer, nie mit dem was er vor ſich hat zufrieden, immer grade etwas ganz entferntes wünſcht, und wenn nun auch dies kommt wieder jenes was er damals hatte als er es nicht wünſchte, und wer alſo immer nach der Vergangenheit und Zukunft ſchnappt wie Tantalus nach Früchten und Waſſer — wer mit Einem Wort ſeine Wünſche nicht ein Bischen objektiviſiren und nach dem [3] was grade Zeit und Ort bringt einrichten kann, ſondern ſie ganz im Subjektiven hält und immer durchaus nur das verlangt was grade ſeine Laune fordert, die noch dazu auch meiſt umſchlägt ſobald ers erhält; — wer immer nur erſt durch Reflexion die Dinge erkennt und hinterher vortrefflich weiß was zu thun und zu laſſen war, nie aber den Entſchluß faſſen kann den die Gelegenheit fordert — wer verlieren muß um ſchätzen zu lernen und ſtatt heiter die Gegenwart zu genießen, was ſie bringt zu nehmen, hoffend daß ſie auch das Andre nachliefern werde, in zwangloſen Heften und nach der Reihe die ihr, nicht die ihm beliebt, wer ſage ich ſtatt deſſen immer nur an das denkt was ſie grade jetzt nicht bringt; — wer über alles [4] die richtigſten Gedanken hat und nicht nur Andern ſondern auch ſich ſelbſt trefflichen Rath aufſchreiben kann, nur bloß aber über das was ihm vor Augen liegt nichts zu denken zu ſagen und zu thun weiß — dem iſt die Gegenwart, — die heitre leichte Göttin des ſterblichen Lebens, der Mond der in der Zeitlichkeit leuchtet weil die Sonne Ewigkeit nicht da iſt, von der er doch die Strahlen zu Lehn trägt, — verloren! Er träumt, murrt, genießt nicht und iſt nicht zu genießen.

Wen ich meyne, der merkt mich.

[33.] Nie ſoll man daher die Gegenwart von ſich ſtoßen oder muthwillig verderben, aus Verdruß über Vergangenheit oder Zukunft; ſondern der Sorge nur ihre beſtimmte Zeit widmen und dann, über das Geſchehene denkend *αλλα τα μεν προτετυχθαι εασομεν αχνυμενοι περ, φιλον ενι στηθεσσιν θυμον δαμασαντες αναγκη* — und über das künftige: *ταυτα δε μην θεων ενι γουνασι κειται* — und über die Gegenwart: singulas dies

singulas vitas puta — die Gegenwart, die einzige reale Zeit, ſich ſo angenehm als möglich machen.[1]

Horatius: Odae: I, 7, ad finem: & II, 16 Laetus in praesens animus — caet.:

[§. 148.]

[5] Die Gegenwart (unſre Stelle in der Zeit) hat ſonderbare Aehnlichkeit mit unſrer Stelle auf der Erdkugel. Wie wir glauben daß nur da wo wir ſtehn oben ſey, alles andre aber unten, auch daß wir nie von ſolchem oben loskommen und ein Mal wo anders als grade oben ſeyn könnten: ſo glauben wir auch, nur die Gegenwart (unſre Stelle in der Zeit) ſey wirklich da, habe Realität, Vergangenheit und Zukunft aber ſeyen nicht wirklich, (da doch die Gegenwart im Grunde nicht[s] vor ihnen voraus hat) und wir wären eben nur in der Gegenwart (da wir doch eigentlich eben ſo gut in der Vergangenheit und in der Zukunft ſind: oder vielmehr dieſe alle in uns, in unſrer Vorſtellung). Wir glauben in der Zeit immer oben zu ſeyn: aber die unendliche Zeit iſt eine Schlange die ſich den Schwanz beißt.

[33.] Wer den Tod fürchtet gleicht einem dem bang iſt er könnte von der obern Stelle auf der runden Erdkugel, die er glücklicherweiſe inne hat, hinabgleiten.

[§. 149.]

[6] Zum Proviant für die Lebensreiſe gehört auch ganz vorzüglich ein guter Vorrath von Reſignation, den man erſt (und zwar je früher je beſſer für den Reſt der Reiſe) aus fehlgeſchlagnen Hoffnungen abſtrahiren muß.

[§. 150.]

Jede Gemeinſchaft mit Andern, jede Unterhaltung, hat nur Statt unter der Bedingung gegenſeitiger Beſchränkung, gegenſeitiger Selbſtverläugnung; daher muß man in Jedes Geſpräch ſich nur mit Reſignation einlaſſen. Denn indem wir Geſellſchaft ſuchen, wollen wir Eindrücke die, von Außen kommend, unſerm eignen Selbſt fremd ſind. Wer das nicht einſieht und, indem er Geſellſchaft ſucht, keine Reſig-

[1] [Der 33. bis hierher aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 5; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 459.6—17.]

nation anwenden, ſich ſelbſt durchaus nicht verläugnen will, ſondern vielmehr verlangt, [7] daß das fremde von ſeinem eignen völlig verſchiedne Individuum, dennoch wieder grade ſey was er in dem Augenblick, (nach der Stufe ſeiner Ausbildung, nach ſeinen Geiſteskräften, nach ſeiner Laune!) möchte daß es wäre; wer, ſage ich, ſo thut, der iſt im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, indem er einerſeits ein ſeinem eignen fremdes Ich, eben als ſolches, als Geſellſchaft, als fremde Einwirkung, will, und dennoch wieder verlangt dies fremde Ich ſoll ganz irgend einem Geſchöpf ſeiner Phantaſie, das ſeiner Laune eben entſpricht, gleichen und keine andern als ſeine Gedanken haben. —

Weibern iſt ſolche Subjektivität ſehr eigen. Doch ſind Männer auch nicht frei davon.

Ich ſagte ein Mal zu Göthen, [8] indem ich über die Täuſchungen und Nichtigkeit des Lebens klagte: „Der gegenwärtige Freund iſt ja der abweſende nicht mehr.“ Darauf er antwortete: „Ja, weil der Abweſende Sie ſelbſt ſind, und er nur in Ihrem Kopf geſchaffen iſt; ſtatt daß der gegenwärtige ſeine eigne Individualität hat, und ſich nach ſeinen eignen Geſetzen bewegt, die mit dem was [S]ie ſich eben denken nicht allemal übereinſtimmen können.“

[§. 151.]

Alles Erklären iſt nichts als das Aufſuchen und Angeben der nothwendigen Verbindung irgend einiger unſrer Vorſtellungen unter einander: die Nothwendigkeit dieſer Verbindung jeder Vorſtellung mit andern hat zum Ausdruck den Satz vom Grunde. Wer nun aber ſich ſelbſt erklären will, der muß ſich ſelbſt, (das Subjekt) als Grund oder als Folge ſetzen: damit aber macht er ſich ſelbſt zur Vorſtellung: zur Vorſtellung von wem?

[1] alle Vorſtellungen ſind ja eben nur ſeine (des Subjekts) Vorſtellungen. Was immer nur erkannt und folglich erklärt werden kann iſt ja eben deshalb nur Vorſtellung. Welcher

Weimar 1814 W.

[1] [Schop.: ſie]

[Zz. n. Z. 23 f.:] *γνωθι σαυτον*!

Kommentar: Quadrire den Cirkel, mache fünf grad, (ſagt das Zauberbuch) dann iſt die ganze Natur dir Unterthan.

Unſinn ſich ſelbſt erklären, ſich ſelbſt erkennen zu wollen! ſich ſelbſt zur Vorſtellung machen zu wollen und dann nichts übrig zu laſſen das eben alle dieſe erklärten (verbundenen) Vorſtellungen hat! Iſt das nicht die Erde vom Atlas, den Atlas vom Elephanten, dieſen von einer Schildkröte und dieſe von Nichts tragen laſſen? — Wir erkennen keine Dinge an ſich, ſagte Kant: d. h. was erkannt wird iſt eben darum Vorſtellung: was aber vorſtellt kann nicht Vorſtellung ſeyn, alſo auch nicht erkannt werden. Dinge an ſich, die da wären *ohne vorgeſtellt zu werden*, die folglich etwas andres als Vorſtellungen wären — ſolche Dinge uns *vorzuſtellen* iſt der größtmöglichſte Widerſpruch.

[§. 152.]

[2] Die *Königliche Macht* kann angeſehn werden, als begründet durch den pſychologiſchen Satz, daß der Menſch von Natur nichts Böſes thut, wo es ihm keinen Vortheil bringt. — Wenn man demnach Einem ſo viel Macht und Reichthum giebt, daß er jeden Wunſch befriedigen kann, [Zz.] und daher keinen Vortheil durch Bosheit zu ſuchen braucht; ſo darf man vorausſetzen daß er übrigens gerecht ſeyn wird, und darf einen ſolchen zum Wächter über die Rechte Aller beſtellen. Es iſt daher zweckwidrig, wenn der König, wie in der neuen Spaniſchen Verfaſſung, zu beſchränkt iſt.

[§. 153.]

Die *Vernunft* ſetzt uns zu den Thieren in eben das Verhältniß, in welchem alle ſehenden Geſchöpfe zu den augenloſen (Polypen, Würmer, Zoophyten) ſtehn. Dieſe nämlich erkennen, durch bloßes Fühlen, allein die ihnen *im Raum* unmittelbar gegenwärtigen (ſie berührenden) Gegenſtände; die Sehenden aber einen ganzen weiten Kreis von Entfernteren. Eben ſo ſind [3] die vernunftloſen Thiere auf die ihnen *in der Zeit* unmittelbar gegenwärtigen vollſtändigen Vorſtellungen beſchränkt: wir aber, mittelſt des Vermögens der Begriffe (Vernunft) umfaſſen alle möglichen Vorſtellungen, haben eine völlige *Ueberſicht* des Lebens, unabhängig von der

[W. ſp. Zz. n. Z. 6:] Hinc

[Z. 9—12 am Rand angeſtrichen.]

Zeit, haben gleichsam immer einen verkleinerten, farblosen, abstrakten, mathematischen Riß der ganzen Welt. Was also in Hinsicht auf den Raum und für den äußern Sinn das Auge, das ist in Hinsicht auf die Zeit und für den innern Sinn die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände nur wichtig ist indem sie die Fühlbarkeit derselben verkündet, so liegt der ganze Werth der Begriffe doch zuletzt in den vollständigen Vorstellungen auf die sie sich beziehn. Der natürliche [4] Mensch legt daher einen viel größern Werth auf die Erkenntniß durch Verstand, Sinnlichkeit, — reine Sinnlichkeit und Erkenntniß des Subjekts des Wollens, [Zs.] (welche alle er mit dem Namen Gefühl roh bezeichnet), als auf die durch Begriffe und Vernunft, er zieht die empirische und metaphysische Wahrheit der logischen vor.

Pedanten aber, Wortkrämer, Raisonneurs und Buchstabenmenschen schätzen allein die Erkenntniß der Vernunft und die logische Wahrheit. Daher haben diese in der Mathematik nur da Erkenntniß zugeben wollen, wo man ihnen den (der Mathematik eigentlich fremden) logischen Grund angab, den Seynsgrund aber, welcher als metaphysisch die wahre Evidenz hat, gar nicht beachtet, oder ihn unter dem Namen des Gefühls verachtet. Daher haben sie ferner, namentlich Fichte (leider gewissermaaßen auch Kant) in der Moral den reinen, unmittelbar bei Erkennung der Motive ansprechenden, [5] tugendhaften Willen, als Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärt und eine Handlung nur dann für tugendhaft gelten lassen wollen, wenn sie aus einer abstrakten in den Begriffen der Vernunft niedergelegten Maxime entsprungen ist. [Zs.] Sie gleichen denen, welchen die Fackel besser gefällt als die Antike welche zu beleuchten die Fackel da ist.

[§. 154.]

Der Satz der Identität und der vom Grunde sind die beiden Pfeiler der Welt, und der eine kann nicht den andern erklären, überhaupt stehn sie beide außer der Sphäre des Erklärbaren d. i. des Begründeten. Was ist, ist; sagt der eine; oder: die Gränze scheidet Außen von Innen. Der andre ist die vierfach erkannte Möglichkeit, daß dadurch daß Eines ist, ein Andres, davon ganz Verschiedenes, sey. Der letztere ist nicht wunderbarer

als der erſte und dieſer nicht weniger befremdend als jener. Und doch bilden wir uns bisweilen ein [6] der Satz der Identität ſei weniger fremd als der vom Grunde, wir führen lieber etwas auf jenen als auf dieſen zurück, ſagen gern „indem dies geſetzt iſt, iſt auch eo ipso, zugleich, eben darin und damit jenes geſetzt" und ſuchen die Kauſalität in Identität zu verdrehen. Und doch iſt man mit einer Erklärung eben ſowohl an die Gränze der Erklärbarkeit gelangt, wenn man mit dem Satz vom Grund, als wenn man mit dem der Identität aufhört.

[§. 155.]

Man wundert ſich über die Form, will ſie auf Abſicht, Motivation und einen Schöpfer zurückführen: denn Abſicht erklärt Form.

Aber warum wundert man ſich nicht über die Materie? Was erklärt Materie? Kauſalität nicht: die erklärt bloß [7] Zuſtand der Materie: Abſicht gar nur beſtimmten Zuſtand. — Platon läßt die Form vom Schöpfer kommen und die ὕλη unerklärt daſeyn. Da wäre es ja eben ſo gut gleich Form und ὕλη unerklärt zu laſſen: wo letztere herkommt kann noch viel leichter erſtere herkommen: denn Materie iſt wunderbarer als Form: denn dieſe ſehn wir entſtehn, jene nicht.

Ich ſage: Materie iſt die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum. Form iſt Zuſtand der Materie und jeder einzelne Zuſtand hat einen Grund des Werdens in indefinitum. Unorganiſche Maſſe iſt Zuſtand der Materie ſofern ſie mittelbares Objekt iſt; Organismus ſofern ſie unmittelbares Objekt iſt, und eines iſt nicht wunderbarer oder einer Erklärung bedürftiger, als das andre. [8] Am Ende kann vielleicht bloß gefragt werden warum grade dieſer (irgend ein beſtimmter) Theil der Materie organiſch und jener unorganiſch iſt. Da kannſt du aber ſicher jeden einzelnen Theil Materie nach dem Geſetz der Kauſalität ins Unendliche zurück verfolgen und in jedem Augenblick Befriedigung, im nächſten aber neuen Stoff zum Fragen haben. Sage ich: „ſollte Materie unmittelbares Objekt ſeyn; ſo mußte ſie organiſch ſeyn": ſo gebrauche ich erſtlich den Satz vom Grunde transſcendent, und ſetze zweitens Materie als Ding an ſich, abgeſehn vom Objektſeyn, als wäre ſie etwas außerhalb der Be-

ziehung auf das Subjekt. Sage ich aber bloß: dieſe unorganiſche Maſſe iſt mittelbares Objekt, dieſe organiſche unmittelbares: ſo gebrauche ich nur den Satz der Identität. — Wenigſtens ſcheint es ſo. Aber iſt dadurch, nach dem vorhergehenden Aufſatz, etwas gebeſſert?

[§. 156.]

[1] Eine unwürdige Redensart gebrauchend kann man ſagen: Jeder Menſch von Genie hat nur einen einzigen Kniff, der ihm aber ausſchließlich angehört und den er in jedem ſeiner Werke, nur immer unter andrer Anwendung, anbringt. Da der Kniff ihm ausſchließlich eigen iſt, ſo iſt er durchaus originell; und da der Kniff nicht unmittelbar, ſondern bloß mittelbar, d. i. durch Kunſtwerke, ferner nicht im Ganzen und Abſtrakten, ſondern nur in einzelnen Exempeln, mittheilbar iſt; ſo hat er nicht zu fürchten daß Einer ihn auslerne, auch nicht daß er ſich (ſo lang er genial bleibt d. h. ſeinen Kniff beſitzt) erſchöpfe. **Weimar 1814 X**

Der Kniff iſt gleichſam nur ein Loch im Schleier der Natur, ein übermenſchliches Stückchen im Menſchen. Er iſt durchaus der Brennpunkt aller Produktionen des jedesmaligen Genies. Er [2] leuchtet aus ſeinen Augen als geniale Individualität.

Seinem reflektirten Bewußtſeyn [3₃.] (Vernunft) iſt der Kniff, ſo gut als Andern, ein Räthſel. So fremd iſt uns die Vernunft. [Sp. 3₃.] (Vergleiche Bogen J. J. p 4. [= S. 143.30 f. dieſ. Bdes.])

[§. 157.]

Der hat einen großen Schritt zur Weisheit gethan, dem es deutlich und gewiß wird, daß der Unterſchied zwiſchen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur ein ſcheinbarer und ganz nichtiger iſt. Er wird nun einſehn, daß ſtatt nach der Zukunft zu ſchmachten, die Vergangenheit zurückzuſehnen und nach der ſubſtanzloſen Gegenwart mit allen Sinnen zu haſchen, — wir nichts eigentlich zu thun haben, als die zeitloſe Platoniſche Idee des Ganzen des Lebens zu erfaſſen und dann zu entſcheiden ob wir dies Ganze wollen oder nicht. Was wir gewählt wird uns werden, aus unerſchöpflichem Born. [3₃.] Für Tod und Leben können wir dabei unbeſorgt ſeyn. Sie ſind, als die beiden Pole jenes Ganzen, eins ſo weſentlich als das andre und fordern ſich.

Und jene Wahl iſt das [3] einzige was wirklich vorgeht.

[§. 158.]

Wer klug iſt wird im Geſpräch weniger an das denken worüber er ſpricht, als an den mit dem er ſpricht: denn ſobald er dies thut, iſt er ſicher nichts zu ſagen das er nachher bereut, keine Blöße zu geben, keine Unvorſichtigkeit zu begehn: aber ſonderlich intereſſant kann ſein Geſpräch nie werden.

Geiſtreiche Leute machen es leicht umgekehrt: [33.] der Andre iſt ihnen oft nur der Anlaß zum lauten Monolog: für welche ſubordinirte Rolle der Andre ſich auch oft durch lauren und entlocken entſchädigt.

[§. 159.]

Göthe in der Farbenlehre macht Blau und Gelb zu den beiden Polen: wogegen ich folgende Gedanken habe.

Die allgemeine Beobachtung lehrt auf mannigfaltige Weiſe daß Roth das Auge am meiſten von allen Farben anſtrengt, Grün dagegen am wenigſten. Göthe bemerkt daß Roth allemal ein Grünes Spektrum hervorruft und umgekehrt: [4] ich finde aber daß außerdem auch jede beſonders lebhaft beleuchtete Fläche, die keine ſtarke eigne Farbe hat (z. B. eine ziemlich farbloſe Stelle im Sonnenſchein, ein Stück Himmel durchs Fenſter geſehn,) ein grünes Spektrum hervorruft: grün alſo iſt gleichſam der Zuſtand der Erholung der vorhin lebhaft affizirten Stelle der retina; roth dagegen eben die lebhafte Affektion der retina. Licht und alle Sichtbarkeit iſt nur in Beziehung aufs Auge. Wir gehn alſo bei Betrachtung der Farben am beſten vom Auge aus und ſagen: Roth iſt die lebhafteſte Affektion des Auges und demnach der eine, der poſitive Pol: Grün iſt die Erholung des Auges von der lebhaften Affektion und folglich der negative Pol. Aus Blau [5] und Gelb iſt ſowohl Roth als Grün entſtanden: Blau und Gelb haben folglich ſowohl Roth als Grün zwiſchen ſich: ſie ſind alſo in der Farben–Polarität eben das was Oſt und Weſt in der Weltpolarität ſind.

Wir ſehn daß wenn man, nach Göthens Art vom Objekt ausgeht, man darauf kommt Blau und Gelb für die Pole zu halten: Roth und Grün aber, wenn man, nach meiner Art, vom Subjekt ausgeht.

Die vier Punkte haben wir. — Was aber iſt ſchwarz und Weiß? — Das, wozu ſich Grau verhält, wie Farbe zu Licht und

Finſterniß. — Aber noch ein Fingerzeig. Licht wirkt dem Roth analog, iſt ein geſteigertes Roth, folglich iſt Roth ein gehemmtes Licht: was ganz mit Göthens Theorie zu=[6]ſammentrifft, wiewohl es, was eben das Gute iſt, von einer ganz andern (der ſubjektiven) Seite kommt. Grün muß folglich eine erhellte Finſterniß ſeyn; was noch mehr bedacht zu werden verdient. —

Man hat über die Materialität des Lichts geſtritten. Materie habe ich erklärt als die Wahrnehmbarkeit des Raums und der Zeit. Demnach wäre jene Streitfrage ſo zu ſtellen: Macht Licht den Raum wahrnehmbar? — Ohne Zweifel gar ſehr!*) Aber, wohl zu merken, nur Einem Sinn, es wirkt nur auf Einen Theil des Leibes. Auch hier müßte weiter nachgedacht werden.

[§. 160.]

Wer, worin es auch ſei, irgend eine fremde Individualität, die ihm etwa gefallen, nachahmt, iſt grade ſo lächerlich wie Einer der fremde Kleider trägt. [Sp. 33.] Was mehr iſt: er bricht ſelbſt den Stab über ſeinen eignen Werth, indem er ein Andrer ſeyn will, als er iſt.

[§. 161.]

[7] Jedes Gut will auf ſeinem eignen Gebiet errungen ſeyn und Beſitzungen auf einem fremden Gebiet geben keine gültige Anſprüche. Liebe, Schönheit und Jugend, werden nur von Liebe, Schönheit und Jugend erworben; durch Geld oder Macht kann man ſie nur ſcheinbar, nicht wirklich, beſitzen. — Würden und Aemter im Staat ſind nur durch Tauglichkeit für den Staat zu erwerben: durch hohe Geburt und Gunſt kann man ſie nur ſcheinbar nicht wirklich beſitzen. — Freundſchaft, Liebe und Anhänglichkeit der Menſchen erwirbt man nur durch Freundſchaft, Liebe und Anhänglichkeit an ſie; nicht nur nicht Geld, ſondern ſogar andre Verdienſte ſelbſt die größten z. B. um Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt können hier nicht gelten, ſelbſt wenn die Andern ſich alle Mühe geben ſie

[Sp. 33. u. 3. 4 f.:] Alkalien färben blaue Säfte grün; Säuren roth. Dies paßt ſehr zu meiner Theorie.

*) [Sp. 33.] Nur beleuchtete oder leuchtende Objekte können den Raum wahrnehmbar machen: bloßes Licht nicht mehr als Finſterniß.

gelten zu laſſen: nur ſcheinbar können ſie alsdann, nicht [8] aber wirklich uns jene Güter ſchenken. — So ſind Kunſtwerke nur für den künſtleriſchen Sinn, Bücher nur für Verſtändige da, — und ſo überall.*)

[3ß.] Um zu wiſſen wieviel Glück Einer im Leben empfangen kann, darf man nur wiſſen wieviel er geben kann.

[§. 162.]

Ob Einer mehr Urſach hat die Menſchen zu ſuchen oder zu meiden, hängt davon ab ob er mehr die Langeweile oder den Verdruß fürchtet.

[§. 163.]

Die drei Hauptgattungen der Poeſie klaſſifiziren ſich ſehr natürlich nach Subjekt und Objekt. Die Lyriſche iſt die ſubjektive Poeſie; die Epiſche die objektive; die Dramatiſche iſt objektiv und ſubjektiv zugleich, indem hier das Objekt Subjekte ſind, die ſich eben als Subjekte ausſprechen: alſo auch umgekehrt das Subjekt zum Objekt geworden iſt.

(Die Provenzaliſche Poeſie iſt ganz Lyriſch: die Spaniſche (Romanze, Epos und Roman) ganz Objektiv. Das Drama iſt überall die letzte Stufe, die Vollendung.)

[§. 164.]

Weimar 1814 Y [1] Der allein iſt wahrhaft glücklich, der, im Leben, nicht das Leben will, [3ß.] d. h. nicht nach deſſen Gütern ſtrebt. Denn er macht ſich die Laſt leicht. Man ſtelle ſich eine Laſt vor, die auf Stützen loſe ruht, und einen Menſchen der gebückt unter ihr ſteht. Hebt er ſich und drängt ihr entgegen, ſo trägt er ſie ganz: zieht er ſich zurück von ihr, in ſich zuſammen, ſo trägt er nichts und ihm iſt leicht.

[§. 165.]

Wer die Weisheit erkennt und lehrt, nicht aber ausübt, gleicht dem der köſtliche Schätze bewachen und zeigen muß, ſie aber nicht beſitzen und genießen darf.

*) [3ß.] So verſchafft nur Geſelligkeit Geſellſchaft u. ſ. w.

[§. 166.]

Moral, durch Religion oder Philoſophie beigebracht, kann uns nicht beſſer machen: das iſt gewiß. Aber beſonnener kann ſie uns machen, indem ſie das, was, der Vernunft fremd, aus dem beſſern Bewußtſein ſtammt, durch Abſtraktion, der Vernunft als Maximen giebt, unter welche alles Handeln [2] zu bringen iſt, und welche Maximen uns immer, auch dann wenn Begierden und Affekten in uns wirken, gegenwärtig ſind, während die Quelle aus der jene Maximen gefloſſen ſind in ſolchen Zeiten ſtockt. — Solchergeſtalt nun beſſert Moral durch Religion oder Philoſophie mitgetheilt unſer Handeln, wenn gleich nicht uns: wir würden ohne ſie nicht ſchlechter ſeyn, aber ſchlechter handeln, und mehr reuen.*)

Wir kommen durch jene abſtrakte Moral eigentlich nur in den Stand unſre Vernunft beſſer zu brauchen, planmäßiger, [3₃] einiger mit uns ſelbſt und konſequenter zu handeln. Wie ſollte aber das Werk der bloßen Vernunft beſſern! —

— Wir ſelbſt ſind alſo dadurch nicht gebeſſert: obwohl es unſer Handeln iſt.**) Dies Paradoxon iſt wahr. Das Anſtößige davon löſt ſich auf durch die Betrachtung [3] daß nicht die Werke ſeelig machen, ſondern der Glaube. (d. i. das beſſre Bewußtſeyn.)

[§. 167.]

Homer, der reinſte Ausdruck der alten Welt, führt uns das Reißen, Laufen, Hadern und Toben der Welt vor, wie es der Gegenſtand unſers empiriſch-vernünftigen Bewußtſeyns iſt. Aber das beſſre Bewußtſeyn in uns, das durch alles Jenes unberührt und unerſchüttert tief im Innern thront, hat er objektivirt und (eben wie die einzelnen Kräfte der Natur) perſoni-

*) [Sp. 3₃] S. Hieronymus inquit: Poenitentiam secundam esse tabulam, qua nobis ex hujus mundi pelago natandum et trajiciendum est, fracta jam navi, in quam transscendimus atque trajicimus, delati in Christianitatem. (e magno Catechismo Lutheri in articulo de Baptismo infantium)

**) [Sp. 3₃] wodurch der Reue weniger wird, und wahre Reue, wahre Zerknirſchung iſt der größte Schmerz: durch Erſparung deſſelben leiſten Philoſophie oder Religion das größte was geleiſtet werden kann.

fixirt, in den ſeeligen, unſterblichen Göttern, die vom Olymp ruhig dem Getümmel zuſehn, [33.] und für die das alles nur ein Scherz iſt. Ein vorzügliches Beiſpiel giebt Ilias 22, v. 100—200. [34.] Wo man ſich von der Angſt des gejagten Hektors, recht an den Göttern erholt: ganz, wie das beſſre Bewußtſeyn unſre Zuflucht iſt aus dem Drangſal der Welt.

[§. 168.]

[4] Wenn wir annehmen, (was ſich ziemlich gewiß ergiebt ſobald man die Evangelien als in der Hauptſache ganz wahr anſieht) daß Jeſus Chriſtus ein Menſch geweſen ſei ganz frei von allem Böſen und von allen ſündigen Neigungen; ſo muß, (da mit dem Leibe ſündige Neigungen eigentlich nothwendig geſetzt ſind, ja der Leib nichts iſt als die verkörperte, ſichtbar gewordne ſündige Neigung) — Jeſu Leib allerdings nur ein Scheinleib genannt werden. Einen ſolchen von aller Sündigen Neigung ganz freien Menſchen, einen ſolchen Träger eines Scheinleibs, ſich als von einer Jungfrau geboren zu denken iſt ein vortrefflicher Gedanke. Selbſt phyſiſch läßt ſich davon eine, wiewohl entfernte, Möglichkeit aufzeigen. Gewiſſe Thiere nämlich (ich glaube einige Inſekten) haben das Eigne, daß die Befruchtung der Mutter auch auf das Junge und ſelbſt [5] auf deſſen Junges nachwirkt, ſo daß dieſes Eier legt ohne ſelbſt befruchtet zu ſeyn. Daß dieſes ein einziges Mal beim Menſchen eingetreten ſey, iſt nicht ſo unwahrſcheinlich zu denken, als daß es einen wirklich ſündenfreien Menſchen gegeben habe, und ſobald wir letzteres annehmen, kann jenes, bei der, aller Vernunft unerreichbaren, Harmonie zwiſchen der Korporiſation und dem

[33. n. 3. 11 f.:] Paulus ad Romanos 8, 3 „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati“ — Dies erläutert S. Auguſtinus liber 83 quaest: qu: 66. Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat.

[33. n. 3. 15 f.:] Alii Valentinum secuti historiam generationis Christi totam converterunt in allegoriam; cui se opposuit ex orthodoxis Irenaeus. Post hunc Appelles aliique Christum verum hominem esse negarunt. Phantasma sine corpore esse affirmantes. Contra quos disputavit Tertullianus, eo praecipue argumento, quod incorporeum nihil est. — Arrii haeresis negavit Christum esse Deum.

Hobbes, Leviathan c. 46.

intelligiblen Karakter jedes lebenden Weſens [Zs.] und der Erblichkeit vieler Neigungen und Karakterzüge, ſehr wohl angenommen werden.

Vergleiche Bogen T, p 3. [= S. 80.22f. dieſ. Bdes.]

[§. 169.]

Um des Frieden[s] Gottes Theilhaftig zu werden (d. i. zum Hervortreten des beſſern Bewußtſeyns) iſt erfordert, daß der Menſch, dies hinfällige, endliche, nichtige Weſen, etwas ganz andres ſey, gar nicht mehr Menſch, ſondern als etwas ganz andres ſich bewußt werde. Denn ſofern [6] als er lebt, ſofern als er Menſch iſt, iſt er nicht bloß der Sünde und dem Tode anheim gefallen, ſondern auch dem Wahn, und dieſer Wahn iſt ſo real als das Leben, als die Sinnenwelt ſelbſt, ja er iſt mit dieſen Eines [Sp. Zs.] (die Maja der Indier): auf ihn gründen ſich alle unſre Wünſche und Suchten, die wieder nur der Ausdruck des Lebens ſind [Sp. Zs.] wie das Leben nur der Ausdruck des Wahns iſt: ſofern wir leben, leben wollen, Menſchen ſind, iſt der Wahn Wahrheit, nur in Bezug auf das beſſre Bewußtſeyn iſt er Wahn. Soll Ruhe, Seeligkeit, Friede gefunden werden, ſo muß der Wahn aufgegeben werden, und ſoll dieſer, ſo muß das Leben aufgegeben werden. Das iſt der ſchwere Schritt, die im Leben unauflösliche und nur durch Hülfe des Todes, — der an ſich nicht den Wahn ſondern nur die Erſcheinung deſſelben, den Leib auflöſt, — aufzulöſende Aufgabe; die Heiligung.

Das Uebel das wir in der Welt leiden (Entbehrung und Schmerz) giebt, [7] ſo oft es auf uns eindringt, uns eine augenblickliche Erkenntniß von dem was das Leben ſey, [Sp. Zs.] (nämlich Sünde und Tod als Erſcheinung des Wahns) es erſchüttert den Wahn, leichter oder ſchwerer je nachdem wir tief darin befangen ſind. In einem Schlaraffenland könnten darum auch nur Schlaraffen ſeyn, d. h. wir blieben im Wahn befangen; er muß, ſoll er weichen, Erſchütterung von Außen erhalten, Vorboten, Vorſpiele des Todes, der die größte Erſchütterung des Wahns iſt, doch an ſich ihn nicht löſt: der Tod iſt nicht die Heiligung ſondern giebt nur die Möglichkeit der Heiligung. Denn wie mit dem Leben unausbleiblich der Wahn

geſetzt iſt, ſo iſt auch mit dem Wahn das Leben geſetzt. Und wer beharrt auf dem Lebenwollen, wird leben, wenn auch dieſer Leib ſtirbt: denn ſofern der Wahn iſt, bleibt auch ſeine Erſcheinung nicht aus.

[§. 170.]

[8] Mit [b] ⟨bornirten⟩ Menſchen [3₃.] die uns an Geiſteskräften merklich nachſtehn iſt es nur dann gerathen ſich in ein einigermaaßen ernſthaftes Geſpräch über einen Gegenſtand einzulaſſen, wenn man ſo viel Autorität bei ihnen hat daß ſie ſich beſcheiden wenn man nicht ihrer Meinung iſt. Außerdem [3₃.] muß man es durchaus vermeiden: denn thut man es ſo muß man entweder ihren Albernheiten beipflichten, was auf die Länge höchſt langweilig und läſtig iſt, oder es entſteht ein Kontrovers: in dieſem nun wird man nothgedrungen ſein geiſtiges Uebergewicht ihnen müſſen fühlen laſſen, wodurch geſchmerzt ſie allemal nach dem Hülfsmittel greifen beleidigend zu werden, weil ſie durch dieſes Mittel, welches eigentlich nichts andres als ein phyſiſches Die-Zähne-zeigen iſt, die gefühlte Ungleichheit an Geiſteskraft auszugleichen glauben, indem ſie an die Thierheit appelliren, wo nur die phyſiſche Kraft gilt, und ſie nachdem ſie auf dem einen Theater geſchlagen ſind, gern es auf einem zweiten ganz von neuem verſuchen. [3₃.?] In dieſer Betrachtung hat man Urſach zufrieden zu ſeyn wenn man ſeinen Gegner dahin gebracht hat, daß er grob wird: dann iſt er gewiß, ſelbſt nach ſeinem eignen Urtheil, geſchlagen, und die Grobheit läßt man ihm.

[§. 171.]

Weimar 1814 Z. [1] Der Leib, (der körperliche Menſch) iſt nichts als der ſichtbar gewordne [b.] ⟨der Objekt gewordne⟩ Wille. Die Form alles Objekts iſt die Zeit. Der Wille ſelbſt, der intelligible Karakter, ſteht feſt, iſt nicht in der Zeit, ſonſt wäre er ſelbſt nur Sichtbarkeit, nicht das ſichtbar Gewordne. Daher ändert der Menſch ſich nicht, wird nicht beſſer noch ſchlechter im Leben. Sondern das Leben des Menſchen iſt nur die Entwickelung in der Zeit, gleichſam die Auseinanderſetzung, des Willens. Der Menſch erkennt in der Succeſſion des Lebens, wie in einem Spiegel ſeinen Willen: der Schreck über dieſe Er-

kenntniß ist das Gewissen. Die Bitte: „führe mich nicht in Versuchung" heißt: „laß mich nicht sehn wie abscheulig ich bin." In allem Uebel das Andre uns zufügen leiden wir nur das, was wir in andern Umständen selbst zu thun fähig wären, die Früchte unsrer eignen [2] mit dem Leib gesetzten, Sündhaftigkeit*): wie deutlich sich diese Sündhaftigkeit entwickelt, ob in großen oder kleinen Zügen, ob nur in unserm geheimsten Innern merklich, oder der Welt offenbar, ist gleichgültig: denn einem Jeden soll das Leben nur für ihn selbst der Spiegel der eignen Sündhaftigkeit, des eignen Willens, des Lebenwollens seyn. Strafbar ist jeder nicht für das was er thut, sondern für das was er zu thun fähig ist: [3₃.] und für dieses leidet er mit Recht alle Uebel die in der Welt möglich sind.

Daraus daß der Leib nur die Sichtbarkeit des Willens ist, erklärt sich die genaue Verbindung zwischen dem Willen und dem Leibe, erklärt sich warum jede Leidenschaft, jeder Affekt, d. i. jedes heftige Wollen und Nichtwollen, den Leib so sehr erschüttert und modificirt.

Das Subjekt aber ist nicht der Wille; es ist das bloß Erkennende, das dem der Wille, der Leib, das ganze Leben sichtbar wird, der ruhige, reine, außer der Zeit liegende [3] Zuschauer jenes ganzen Trauerspiels des Lebens:**) dasjenige dem die Erkenntniß des eignen Willens beigebracht werden soll, welche Belehrung der ganze Zweck des Lebens ist. Daher die Heiterkeit, Seeligkeit aller reinen Objektivität, d. i. des Zustandes wo nicht der eigne Wille und Leib das Objekt ist, sondern die mittelbaren Objekte, der Schauplatz jenes Trauerspiels; des Zustandes, wo wir vom Wollen, vom sündigen Drange, auf eine Weile losgelassen, wieder als das reine außerzeitliche ruhige Subjekt uns unsrer bewußtwerden: daher das erfreuliche aller reinen Betrachtung, der schönen Natur, der Landschaftsmahlerei, das Rührende des Stilllebens.

*) [3₃.] und hier liegt die wahre Theodicee: auch die Uebel die wir durch die Natur leiden, sind auch nur die Entwickelung des Willens, dessen Sichtbarkeit der Leib ist, mit welchem nothwendig Objekte und das Gesetz der Kausalität, aus welchem nothwendig alle natürlichen Uebel folgen, gesetzt sind. Also auch hier ist Theodicee.

**) [S. Ip. 3₃.] is similis spectatori est, quod ab omni separatus factus, spectaculum videt. Oupnek'hat Vol. I. p. 304.

[§. 172.]

[4] Im Theoretischen hat die thörigte Dogmatik alles erklären wollen durch Verhältnisse der Objekte, besonders durch den Satz vom Grunde: sie ließ einen Gott die Welt fabriciren, über die Menschen beschließen u. s. w. — Die weisern Indier giengen vom Subjekt, vom Atma, Djiw-Atma, aus. Daß das Subjekt Vorstellungen hat, ist das Wesentliche, nicht aber die Verbindung der Vorstellungen unter einander. Wenn wir nach der Methode der Indier vom Subjekt ausgehn, steht uns die Welt, mit sammt dem Satz vom Grund der in ihr herrscht, mit einem Schlage da, gleichviel von welcher Seite man anfangen will sie zu betrachten. Gehn wir vom Objekt aus und bauen, wie es dann geschehn muß, durch den Mörtel des Satzes vom Grund, Stein auf Stein; so wissen wir nie das Fundament zu finden auf dem das Gebäude ruhen, noch den Gipfel der den Baukranz tragen soll.

[5] Eben so ist im Praktischen ein Thor, wer da glaubt daß von Außen vom Objekt die wesentlichen Bestimmungen seines Lebens, sein Glück oder Unglück kommen soll. Nur von Innen kann es kommen. Nicht welche Objekte sich ihm präsentiren ist das Wesentliche, sondern wie er sie ansieht und wie er sich nach ihnen bestimmt.

[§. 173.]

Daß die Erkenntniß für immer, schlechthin, wesentlich, unbegreiflich ist, kommt daher, liegt darin, und ist vielmehr ganz und gar Eins mit dem, daß der Satz vom Grund auf sie gar nicht anzuwenden ist, als welcher ihr nicht vorhergeht, sondern erst mit ihr und in Folge derselben gegeben ist.

[§. 174.]

Die Bitte „Vergieb uns unsre Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern" hat einen tiefen Sinn. Sie sagt daß wir unsre eigne Schlechtigkeit tilgen, sühnen und aufheben, dadurch [6] daß wir da wo wir in einem passiven Verhältniß zur menschlichen Schlechtigkeit stehn, d. h. von Andern leiden, wir diese deshalb nicht hassen, sondern, durch das Ver-

geben ihrer Schuld, die reale Erklärung geben, daß das wodurch wir leiden, nichts sei als die allgemeine mit dem Menschseyn gesetzte und auch in uns selbst sich aktiv äußernde Schlechtigkeit: daß wir folglich, indem wir eben so bereit sind sie zu leiden als gezwungen sie zu üben, sie erkennen als mit unserm Menschseyn gesetzt und als uns nicht ferner anklebend als sofern wir Menschen sind, daher sie mit dem Menschseyn von uns weichen und der Tod uns Erlösung, Vergebung unsrer eignen Schuld, seyn wird.

Indem wir die Schlechtigkeit als das was sie ist, [33.] als nothwendiges Attribut des Menschseyns, — sowohl in uns als in Andern erkennen, werden wir, so wenig wir wegen derselben Andern zürnen, so wenig auch wegen derselben über unsre eigne Sündhaftigkeit Gewissensangst leiden.

[§. 175.]

[7] Was eigentlich den Philister und den genialen Menschen (beide sind in ihrer Vollendung eigentlich nur ideale Personen, in concreto finden sie sich nur annäherungsweise) unterscheidet und karakterisirt, ist dies, daß der Philister sich über das Leben zufrieden gegeben und sich darin gefunden hat, der Geniale dies aber durchaus und nimmermehr kann. Daher ist jener so zu Hause im Leben, weiß so trefflich mit den Dingen Bescheid und ihm ist so wohl darin. Dem Genialen ist es ganz umgekehrt: das Leben liegt immer als ein Fremdes vor ihm und statt sich darin zu finden, will er daraus etwas Andres als es ist machen, und ist in einem ewigen Kampf damit, indem er es als einen widerstrebenden Stoff bearbeitet: auch geht es ihm meistens schlecht darin.

[§. 176.]

Wer sich vor Menschen fürchtet, wird feige genannt und zeigt Mangel an Vertraun zu seiner Körperkraft. Wer sich vor der Einsamkeit fürchtet zeigt Mangel an Vertraun zu seiner Geisteskraft, wie soll man aber den nennen?

[§. 177.]

[8] Es ist ein Mißgriff von den Stoikern wenn sie sagen der Weise allein sei glücklich. Vielmehr weiß der Weise allein

daß man auf Erden gar nicht glüdlich ſeyn kann, daß Leben nur ein ſtets gehemmtes Sterben, ein Wahn u. ſ. w. ſei. Durch dieſe Erkenntniß des Weſens des Lebens wird der Weiſe aber nie ſich über die Vorgänge des Lebens ſehr freuen noch ſehr betrüben können und ſo zum ächten ſtoiſchen Gleichmuth gelangen. Der wirkliche Weiſe wird deshalb aber immer eine ſtille und ſanfte Schwermuth haben, die von der Verſchwindung der gewöhnlichen Täuſchungen über das Leben unabtrennlich iſt.

[§. 178.]

Daß beim Homer die Dinge immer ſolche Prädikate erhalten die ihnen überhaupt zukommen nicht aber ſolche die mit dem was eben vorgeht in Beziehung oder Analogie ſtehn, daß z. B. die Achäer immer die wohlbeſchienten, die Erde immer die lebennährende, der Himmel der weite, das Meer das weindunkle heißt, dies iſt ein Zug der im Homer ſich ſo einzig ausſpr[ech]enden Objektivität: er läßt, eben wie die Natur ſelbſt, die Gegenſtände unangetaſtet von den menſchlichen Vorgängen [E. ſp. 38.] und Stimmungen. Ob ſeine Helden jubeln oder trauern, die Natur geht unbekümmert ihren Gang. Subjektiven Menſchen ſcheint die Natur wann ſie traurig ſind, düſter u. ſ. w. Beim Homer iſt's anders.[1]

[§. 179.]

Weimar 1814 AA. [1] Das Unglück iſt für unſer Gemüth die Wärme die es weich erhält: im Glück wird es leicht hart. So werden wir zwiſchen Unglück und Schuld dahergetrieben.

[§. 180.]

Wenn dich der Egoismus ganz erfüllt und gefaßt hat, ſey es als Freude, als Triumpf, als Begier, als Hoffnung, oder als wüthender Schmerz, als Aerger, als Zorn, als Furcht, als Mißtraun, als Eifer jeder Art; ſo biſt du in des Teufels Klauen, und wie iſt einerlei. — Daß du eileſt herauszukommen thut Noth, und wie iſt wieder einerlei.

[1] [Faſt wörtlich aufgenommen in Parerga II § 230; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 484,32—485,6.]

[§. 181.]

Die Ewigkeit ist für die Zeit wie der Raum, der nicht verfließt; und für den Raum wie die Zeit die überall zugleich ist.

Vielleicht ist die vom Verstande vollzogene Verbindung von Zeit und Raum (die Erfahrung) nur jener mechanischen zu vergleichen welche Blau und Gelb im Grün vereinigt, und es giebt noch eine andre, in der Zeit und Raum so Eins werden [2] oder vielmehr sich so aufheben, wie Blau und Gelb im Roth. —

[3a.] Im Grün ist Blau und Gelb zugleich: im Roth aber die Indifferenz von beiden. So ist das was wir seyend nennen in Raum und Zeit zugleich. Die Ewigkeit ist Negation des Raums wie der Zeit.

[§. 182.]

Nichts ist abgeschmackter als die Mährchen zu verlachen vom Faust und Andern die sich dem Teufel verschrieben. Das einzige Falsche an der Sache ist nämlich nur Dies, daß es von Einzelnen erzählt wird, wir aber Alle in dem Fall sind und das pactum geschlossen haben. Wir leben, streben entsetzlich das Leben (das doch nur eine lange Galgenfrist ist) uns zu erhalten, (wir füttern emsig den Delinquenten der doch hängen muß) wir genießen, und für alles das müssen wir sterben, sind dafür dem Tode anheimgefallen, mit dem es nicht Spas ist, sondern bittrer Ernst, er ist eben wirklich der Tod, für alle Zeitliche Wesen, für uns wie für die Thiere, für die Thiere wie für die Pflanzen, ja wie für jeden Zustand der Materie. [3] So ist's, und das empirische vernünftige Bewußtseyn ist wirklich keines Trostes fähig. Dagegen aber auch ist ewige Quaal nach dem Tode ein Unding, so gut als ewiges Leben: denn das Wesen der Zeit, ja des Satz[es] vom Grunde von dem die Zeit nur eine Gestaltung ist, ist eben dieses daß nichts Festes, wirklich Bestehendes seyn kann, alles nur vorüber fliegt, nichts dauert, nichts beharrt. „Die Substanz beharrt" sagen sie. Aber Kant sagt ihnen: sie ist kein Ding an sich, sondern nur Erscheinung: er meint: sie ist nur unsre Vorstellung, wie alles Erkennbare: [b.] <ich sage sie ist die bloße Wahrnehm> und wir sind keine Substanz, noch Substanzen. Dresden1814.

[§. 183.]

[4] Auf die Zeugung folgt Leben, und auf das Leben unwiderruflich der Tod. Nun ist es der Betrachtung werth, wie die Wollust der Zeugung die das eine Individuum (der Vater) genießt, nicht von ihm selbst, sondern von einem andern (dem Sohne) durch Leben und mithin durch Tod gebüßt wird. Hier tritt auf eine besondre Weise die Einheit des Menschengeschlechts und seiner Sündhaftigkeit hervor, da der gewöhnlichen Betrachtung jene Einheit durch die Zeit aufgehoben erscheint.

Die Zeugung ist ein Lebenwollen in der erhöhten Potenz: unser eigenes Leben büßen wir selbst durch den Tod: aber jenes gleichsam quadrirte Lebenwollen muß ein andres Individuum durch Leben und Tod büßen.

[§. 184.]

Das bessre Bewußtseyn ist vom empirischen durch eine Gränze ohne Breite, eine mathematische Linie, getrennt: das wollen wir meistens nicht einsehn und glauben vielmehr es sei eine physische, auf der sich wandeln ließe, mitten zwischen [5] beiden Gebieten, und von der man nach beiden sehn könnte: d. h. wir wollen den Himmel verdienen, und dabei die Blumen der Erde pflücken. Das geht aber nicht: wie wir das eine Gebiet betreten, haben wir auch gleich das andre verlassen und verleugnet: zu vermitteln und zu verbinden ist nichts, nur zu wählen, für jeden Augenblick.

[§. 185.]

Rhetorik unterscheidet sich von Poesie dadurch daß Sie im Gebiet der Vernunft bleibt, sich an die zweite Klasse der Vorstellungen hält, durch Worte und Begriffe, ja durch den Klang und Sylbenfall der Worte Wirkung thut: die Poesie hingegen geht aus und führt zurück auf die erste Klasse der Vorstellungen; [33] nicht Begriffe und Worte, sondern wirkliche Dinge, die Natur selbst, müssen dem Dichter wie nachher dem Leser durch die Phantasie gegenwärtig seyn. In aller Poesie ist immer einiges Rhetorische: in Göthens aber am wenigsten, in Schiller viel.

[6] Je weniger Rhetoriſch die Poeſie iſt, deſto beſſer. [33.] Metrum und Reim ſind halb rhetoriſch und verknüpfen die Poeſie mit der Rhetorik. In die Philoſophie gehört ſo wenig Rhetorik, als Poeſie: beide ſind hier ganz und gar falſche Münze. Durch Poeſie verunreinigt Schelling ſeine Philoſophie, durch Rhetorik vorzüglich Jakobi.

Ein Philoſoph muß ſehr ehrlich ſeyn, um ſich keiner poetiſchen oder rhetoriſchen Hülfsmittel zu bedienen.

[§. 186.]

Alle Genialität iſt Objektivität, und alle Objektivität iſt Genialität. Die Philiſter ſind es nur durch ihre Subjektivität: ſie können nicht von ſich loskommen und zur Welt gelangen. Um Kunſtwerke zu liefern braucht es nichts als daß Einer objektiv ſei. Denn es kann nie mehr gefordert werden, als daß Einer ſehe und das Geſehene wiederhole, ſei es durchs Medium des Worts, oder unmittelbar im Bilde durch Pinſel und Meißel. Denn alle Kunſt ſoll nur ſeyn die Offenbarung der Welt in ihrem innerſten Weſen. Die Welt aber verbirgt und [7] verkriecht ſich nicht, ſie ſcheint nichts andres als ſie iſt: daß wir aber doch ihr Weſen nicht erkennen und ſtets in Irrthümern befangen ſind, das kommt nicht vom Objekt, ſondern nur daher daß unſer Blick durch Subjektivität getrübt iſt, daß unſre Subjektivität, unſer beſtändiges Wollen und Wünſchen, uns gefangen hält.

Genießen und Haben kann Einer nur ſehr wenig, Sehn kann er die ganze Welt.

Einſamkeit macht objektiv: Geſellſchaft immer ſubjektiv.

Jedes Ding iſt ſo herrlich von Außen zu ſeyn (d. i. zu kontempliren) aber ſo peinlich von Innen zu ſeyn (d. i. eben zu ſeyn). Mit andern Worten: das unmittelbare Objekt iſt eine Laſt, (eben weil es nur die Erſcheinung, die Objektivirung des Subjekts des Wollens iſt), die vermittelten Objekte aber ſind eine Freude. Nun aber iſt die Welt doch ſo beſchaffen daß man um Vieles [8] von Außen zu ſeyn (zu kontempliren) auch vieles Innen ſeyn muß. D. h. die Sphäre des Wahrnehmbaren hält Maaß mit den Stufen der Vollkommenheit der Organiſation, d. i. mit dem Grade der Eingefleiſchtheit. Vielleicht weil gegen

ein großes Uebel (mächtige Verkörperung) auch ein großes Heilmittel (weiter Geſichtskreis und große Beſonnenheit) nöthig iſt. —

[§. 187.]

Ein Theoretiſcher Philoſoph iſt, wer von den Vorſtellungen aller Klaſſen ein Abbild in Begriffen, alſo für die Vernunft, geben kann: eben wie der Mahler was er geſehn auf der Leinwand, der Bildner im Marmor, der Dichter in Bildern für die Phantaſie (die er doch auch nur im Saamen der Begriffe, aus dem ſie erſt erwachſen, giebt), abbildet.

Ein ſogenannter praktiſcher Philoſoph dagegen iſt, wer umgekehrt ſein Handeln nach Begriffen leitet: alſo wie jener das Leben in den Begriff, ſo trägt dieſer die Begriffe ins Leben über: er handelt folglich durchaus vernünftig, d. i. konſequent, planmäßig,

Dresden. 1814 B.B. [1] überlegt, nie übereilt oder Leidenſchaftlich, läßt ſich nie durch den Eindruck des Augenblicks beſtimmen.

Und wahrlich iſt es ſchwer mitten unter den vollſtändigen Vorſtellungen (realen Objekten) zu denen der Leib gehört, der eben nur der objektivirte Wille, das Bild des Willens in der Körperwelt, iſt, eben dieſen Leib nicht nach jenen Vorſtellungen zu leiten, ſondern nach einer bloßen Vorſtellung von einer Vorſtellung, dem farbloſen kalten Begriff, der ſich zu jenen verhält wie ein Schatten des Orkus zum Lebenden: [33.] Und doch iſt dies der einzige Weg die Reue zu vermeiden.

Der Theoretiſche Philoſoph bereichert die Vernunft, er ſchenkt ihr: der Praktiſche nimmt von ihr, läßt ſie ſich dienen.

[§. 188.]

Gerechtes Mißfallen an d[en][1] Menſchen ſcheucht uns von ihnen in die Einſamkeit. Aber die Oede dieſer be-

[E. ſp. 33. n. 3. 18 f.:] Dieſe zu Dresden in den Jahren 1814—1818 geſchriebenen Bogen zeigen den Gährungsprozeß meines Denkens, aus dem damals meine ganze Philoſophie hervorgieng, ſich nach und nach daraus hervorhebend, wie aus dem Morgennebel eine ſchöne Gegend. — Bemerkenswerth iſt dabei, daß ſchon im J[ahre] 1814 (meinem 27ſten Jahr) alle Dogmen meines Syſtems, ſogar die untergeordneten, ſich feſtſtellen. — 1849.

[1] [Schop.: die]

ängſtigt auf die Länge das Herz. Um nun alſo ihr und ihrem Druck zu entgehn, muß man ſie [2] mitnehmen in die Geſellſchaft. D. h. man muß lernen auch in der Geſellſchaft einſam ſeyn, nicht alles was man denkt Andern mittheilen, noch [d.] ⟨das Beſte⟩ [S. ſp. 33.] es genau nehmen mit dem was ſie ſagen, vielmehr ſowohl moraliſch als intellektuell ſehr wenig von ihnen erwarten [S. ſp. 33.] und hinſichtlich ihrer Meinungen die Gleichgültigkeit derſelben feſthalten, um keinenfalls den Gleichmuth zu verlieren. Man muß alſo, mitten unter ihnen, nie ganz in ihrer Geſellſchaft ſeyn: dann hört man auf, viel von ihnen zu fordern, indem man ſie wie ſie ſind immer nur als ein Objekt betrachtet, das man mit allen ſeinen Fehlern und Mängeln eben nur zum Anſehn vor ſich hat: indem man nun auf ſolche Art ſich nie in genaue Berührung mit den Menſchen ſetzt, [S. ſp. 33.] ſondern ſtets a distant behaviour beibehält wird man von ihnen nicht verwundet [S. ſp. 33.] noch beſudelt und kann ſie ertragen. So betrachtet iſt dann die Geſellſchaft einem Feuer zu vergleichen an dem der Kluge ſich in einiger Entfernung wärmt, nicht aber hineingreift, wie der Thor, der dann, nachdem er ſich verbrannt, in die Kälte der Einſamkeit flieht und jammert daß das Feuer brennt.*) [S. ſp. 33.] Freilich aber erfordert das Geduld: es iſt nämlich nicht Fleiſch, nicht Fiſch: nicht Einſamkeit, nicht Geſellſchaft.[1]

[§. 189.]

[3] Es iſt eine unmögliche in ſich ſelbſt ſich widerſprechende Forderung faſt aller Philoſophen daß der Menſch innre Einheit ſeines Weſens, Eintracht mit ſich ſelbſt erlangen ſoll. Denn als Menſch iſt innre Zwietracht ſein Weſen, durchaus ſo lang er lebt. Denn nur Eines kann er wirklich ganz und gar ſeyn: zu allem Andern hat er aber die Anlage und die un-

*) [S. ſp. 33.] Alſo: Si vitare velis acerba multa
Et duros animi cavere morsus,
Nulli te facias nimis sodalem
Martial

[1] [Aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 9; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 475.17—476.7.]

[3z. n. 3. 24 f.:] Audacter licet profitearis, summum bonum esse animi concordiam. Seneca.

vertilgbare Möglichkeit es zu seyn. Hat er sich zu Einem entschlossen, so steht alles Uebrige als Anlage immer bereit und fordert unabläßig aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu gelangen: er muß es also fortwährend zurückdrängen, überwältigen, tödten, so lang er jenes Eine seyn will. — Will er z. B. nur Denken und nicht Handeln und Treiben, so ist damit die Anlage zum Handeln und Treiben nicht mit Einem Mal vernichtet, sondern so lange er als Denker lebt, muß er sich stündlich und immer als Handelnden betriebsamen Menschen tödten, ewig mit sich, als einem Ungeheur dem jeder abgehaune Kopf gleich wiederwächst, kämpfen. So, wenn er sich zur Heiligkeit entschlossen hat [4] muß er sein ganzes Leben hindurch, und nicht ein für alle Mal, sich als Genießendes der Wollust ergebenes Wesen tödten: denn ein solches bleibt er so lange er lebt. Hat er sich für den Genuß, auf welche Weise auch dieser zu erlangen sei, entschieden, so kämpft er sein Leben lang mit sich als einem Wesen das rein und frei und heilig seyn möchte: denn die Anlage bleibt ihm, er muß sie stündlich tödten. So durchaus in Allem, in unendlichen Modifikationen. Bald mag das Eine, bald das Andre in ihm siegen: er ist der Tummelplaz. Siegt auch das Eine fortwährend, so kämpft doch das Andre fortwährend: denn es lebt so lang er lebt: als Mensch ist er die Möglichkeit vieler Gegensätze.

Wie wäre da Eintracht mit sich selbst möglich? In keinem Heiligen ist sie und in keinem Bösewicht. Oder vielmehr kein ganzer Heiliger und kein ganzer Bösewicht ist möglich. Denn sie sollen *Menschen* seyn, d. h. unselige Wesen, Kämpfer, Gladiatoren auf der arena des Lebens.

[5] Freilich ists am Besten er erkenne welches Theiles Besiegung ihn am meisten schmerzt: diesen lasse er stets siegen, was ihm mittelst der Vernunft, deren Begriffe ihm stets gegenwärtig sind, möglich ist: er entschließe sich freiwillig zu dem Schmerz, den ihm die Besiegung des andern Theiles macht. [35] So hat er **Karakter**. Denn ohne allen Schmerz geht der Kampf des Lebens nicht ab, der darf nicht ohne Blut endigen, und leiden muß der Mensch den Schmerz in jedem Fall, denn er ist ja sowohl der Besiegte als der Sieger. Haec est vivendi conditio. Horat.

[§. 190.]

Man ist fast immer der Meinung gewesen die Aufgabe der Philosophie sey etwas tief Verborgenes zu finden da[s][1] von der Welt verschieden und von ihr bedeckt und beschattet sei. Daß man dieses glaubte kommt daher, daß in allen Wissenschaften offenbare Phänomene gegeben sind und nur die verborgenen, hinter ihnen liegenden, Gründe zu erforschen sind: diese mögen nun Ursachen [6] oder Erkenntnißgründe (allgemeine Begriffe und engere unter diesen, die die Phänomene begreifen und ordnen, wie Cuvier sie zur Zoologie fand) oder Motive oder Seynsgründe seyn, gleichviel. Von der Philosophie glaubte man es sei eben so damit und hielt sie deshalb auch für eine Wissenschaft. Auch konnte es nicht anders seyn, so lange man in dem Wahn stand, der Satz vom Grunde sey, wenn auch die Welt nicht wäre; und die Welt sey, wenn auch das vorstellende Subjekt nicht wäre. Aber nachdem wir wissen, daß die Welt nichts ist als eine Vorstellung des erkennenden Subjekts und daher nur für dieses ist, daß daher Sinnlichkeit und Verstand die Objekte gänzlich erschöpfen, wie die Vernunft die Begriffe erschöpft: nachdem wir ferner wissen daß der Satz vom Grunde nichts ist als die in den vier Klassen der Vorstellungen sich [7] immer in andern Gestalten zeigende Endlichkeit oder vielmehr Nichtigkeit aller Objekte (gleichsam der Pferdefuß den der Teufel nicht verläugnen darf, welche Gestalt er auch annimmt, oder überhaupt die blutige Verschreibung jedes Objekts zum Tode und Nichtseyn, die wir inne werden wenn wir sehn wie jede Sekunde nur ist so fern sie die vorhergehende verschlingt, was durchgeht durch alle Klassen, sich z. B. zeigt in unserm

[1] [Schop.: daß]

[3. 14—16 am Rand mit Bleistift doppelt angestrichen.]

[W. sp. 33. n. 3. 24 f.:] [d.] ⟨Was willst du armer Teufel geben?⟩
Doch hast du Speise die nicht sättigt, hast
Du rothes Gold, das ohne Rast,
Quecksilber gleich dir in der Hand zerrinnt,
Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt,
— — — — — — — — —
Zeig mir die Frucht, die fault, eh' man sie bricht,
Die Bäume die sich täglich neu begrünen.
Göthe.

Athemholen das nur ein ſtets gehemmtes Sterben iſt, u. ſ. f.) vermöge welcher jedes Objekt nur eine ſcheinbare Exiſtenz hat, wie ein Schatten den man nicht feſthalten kann: denn jedes Objekt iſt nur ſofern ſein Nichtſeyn noch in der Zukunft liegt und nicht in der Gegenwart, was bei der Unendlichkeit der Zeit aber einerlei iſt. Nachdem wir dieſe beſagten zwei Wahrheiten erkannt haben, werden wir nicht mehr glauben mit uns werde Verſtedens [8] geſpielt, indem eines Theiles im Objekte etwas liege das Sinnlichkeit und Verſtand nicht erkannten; (denn das Seyn des Objekts iſt nur die Vereinigung wahrnehmbarer Zeit und Raumes durch den Verſtand) oder andern Theiles die Welt einen Grund habe, ein von ihr Verſchiedenes, das gefunden werden müßte (denn die Welt iſt nur ſo fern wir ſie vorſtellen und der Satz vom Grund iſt nur der Ausdruck der Nichtigkeit aller und jeder Vorſtellung). Vielmehr iſt es uns jetzt offenbar daß die Welt nicht ein großes X für ein U iſt, nicht ein großer Taſchenſpielerſtreich, daß nicht etwas zu ſuchen ſei das dahinter ſteckt; ſondern daß der Karakter der Welt durchaus **Ehrlichkeit** iſt, daß ſie ſelbſt das iſt wofür ſie ſich giebt, und daß wir um alle Offenbarung zu erlangen nichts brauchen als zu merken auf das was vor uns iſt und die Welt wohl ins Auge zu faſſen.*) Wäre es nicht ſo, wie könnte denn alle Kunſt um ſo ſchöner ſeyn je objektiver und naiver ſie iſt? Nun könnte man aber fragen: „wozu denn noch Philoſophie? Die Welt ſehn wir alle und ſomit iſt uns alle Weisheit gegeben und ferner nichts zu ſuchen!“

Dresden 1814 CC. [1] Auf ſolche Frage muß zuvörderſt gefragt werden: was iſt überhaupt Irrthum und Wahrheit? — Die Welt lügt nicht; indem wir ſie anſchauen (mit Sinnen und Verſtand) können wir nicht irren; eben ſo wenig lügt unſer eignes Bewußt-

*) [Sp. 33.] Der Karakter der Welt würde **Falſchheit** ſeyn, wenn mit der Anſchauung des Dings die eigentliche Erkenntniß ſeines Weſens nicht vollendet wäre, ſondern man, um dieſe zu erreichen, etwas vom Dinge ganz Verſchiedenes, ſeinen Grund, ſuchen müßte. Die ſo von einem zum andern weitergeſchickte Erkenntniß iſt nur die endliche, iſt nur für die Vernunft, für die Wiſſenſchaft: die philoſophiſche Erkenntniß aber iſt in ſich ruhend und vollendet, ſie iſt die Platoniſche Idee, welche man durch klare, objektive, naive Anſchauung erhält: da giebt ſich jedes Ding für das, was es iſt, ſpricht ſich ſelbſt rein aus, und ſchickt nicht von einem zum andern wie der Satz vom Grunde.

seyn: unser Innres ist was es ist, wir eben selbst sind es ja, wie könnte da Irrthum möglich seyn?! — Nur der Vernunft ist Irrthum möglich, nur in den Begriffen hat er Statt. Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm. Wir irren indem wir Begriffe so vereinigen daß sich eine dieser Vereinigung entsprechende außer ihnen nicht findet, wie z. B. in dem Urtheil „die Welt und ich selbst sind nur als Folgen eines Grundes". Der Stoff in welchem Philosophie geschaffen werden soll sind Begriffe, diese (und also ihr Vermögen, die Vernunft) sind dem Philosophen was dem Bildner der Marmor: er ist Vernunftkünstler: sein Geschäft d. i. seine Kunst, ist diese, daß er die ganze Welt, d. i. alle Vorstellungen und auch was in unserm Innern sich findet, (nicht als Vorstellung sondern als Bewußtseyn) [2] daß er dies alles abbilde für die Vernunft, diesem Allem entsprechende Begriffe zusammensetze, also die Welt und das Bewußtseyn in abstracto treu wiederhole. Sobald dies geschehn seyn wird, sobald alles was im Bewußtseyn sich findet zu Begriffen gesondert und zu Urtheilen wieder vereint, für die Vernunft niedergelegt seyn wird; — wird das letzte, unumstößliche, ganz befriedigende System der Philosophie, das Kunstwerk dessen Stoff die Begriffe sind, da seyn. Vollkommen objektiv, vollkommen naiv, wie jedes ächte Kunstwerk, wird also diese Philosophie seyn. Um sie zu schaffen wird der Philosoph, wie jeder Künstler, immer unmittelbar aus der Quelle, d. i. der Welt und dem Bewußtseyn, schöpfen, nicht aber es aus Begriffen abspinnen wollen, wie viele falsche Philosophen, besonders aber Fichte, es thaten, und wie es, scheinbar und der Form nach, auch Spinoza that. Solches Ableiten von Begriffen aus Begriffen ist in Wissenschaften von Nutzen, aber in keiner Kunst, also auch nicht in der Philosophie. Alle Objektivität [3] ist Genialität, (siehe Bogen A. A. p 6 [= S. 109. 10 f. dies. Bdes.]) nur das Genie ist objektiv, und daher erklärt sich die gänzliche Unfähigkeit der meisten Menschen Philosophie zu produziren und die Erbärmlichkeit fast aller Versuche. Die Philosophaster können nicht aus sich heraus um die Welt anzuschauen und ihr Innres besonnen zu betrachten: aus Begriffen denken sie ein System abzuspinnen: es wird danach. — Platon hat

[3. 8 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

die hohe Wahrheit gefunden: nur die Ideen ſind wirklich: d. h. die ewigen Formen der Dinge, die anſchauligen adäquaten Repräſentanten der Begriffe. Die Dinge in Zeit und Raum ſind hinſchwindende nichtige Schatten: ſie und die Geſetze nach denen ſie entſtehn und vergehn ſind nur Gegenſtand der Wiſſenſchaft, eben ſo auch die bloßen Begriffe und ihre Ableitung aus einander. Aber Gegenſtand der Philoſophie, der Kunſt deren bloßes Material die Begriffe ſind, iſt nur die Idee: die Ideen alles deſſen was im Bewußtſeyn liegt, was als Objekt erſcheint, faſſe alſo der Philoſoph auf, er ſtehe wie Adam vor der neuen Schöpfung und gebe jedem Ding ſeinen Namen: dann wird er die ewigen lebenden Ideen in den todten Begriffen niederlegen [4] und erſtarren laſſen, wie der Bildner die Form im Marmor. Wenn er die Idee alles deſſen was iſt und lebt gefunden und dargeſtellt haben wird, wird für die praktiſche Philoſophie ein Nichtſeynwollen ſich ergeben. Denn es wird ſich gezeigt haben, wie die Idee des Seyns in der Zeit, die Idee eines unſeligen Zuſtandes iſt, wie das Seyn in der Zeit, die Welt, das Reich des Zufalls, des Irrthums und der Bosheit iſt; wie der Leib der ſichtbare Wille iſt, der immer will und nie zufrieden ſeyn kann; wie das Leben ein ſtets gehemmtes Sterben, ein ewiger Kampf mit dem Tode, der endlich ſiegen muß, iſt; wie die leidende Menſchheit und die leidende Thierheit, die Idee des Lebens in der Zeit iſt; wie das Lebenwollen die wahre Verdammniß iſt, und Tugend und Laſter nur der ſchwächſte und ſtärkſte Grad des Lebenwollens; wie es Thorheit iſt zu fürchten, der Tod könne uns das Leben rauben, da leider das Lebenwollen ſchon das Leben iſt, und wenn Tod und Leiden dies Lebenwollen nicht tödten, [5] das Leben ſelbſt aus unerſchöpflicher Quelle, aus der unendlichen Zeit, ewig fließt und der Wille zum Leben immer Leben haben wird, mit dem Tode, der bittern Zugabe, die mit dem Leben eigentlich Eines iſt, da nur die Zeit, die nichtige, ſie unterſcheidet und Leben nur aufgeſchobner Tod iſt.

[§. 191.]

Man muß erſtaunen wenn man bedenkt daß die Mathematiſchen Demonſtrationen bloß für die Vernunft ge-

[Sp. 33. n. 3. 31 f.:] Siehe Bogen D. D. D. p 1. [= S. 239.6 f. dieſ. Bdes.]

führt werden, bloße Entwickelungen von Begriffen aus Begriffen, nach den Metalogischen Gesetzen, sind (wie überhaupt alle Schlußketten oder Vernunftoperationen), und daß dennoch das Resultat, die gewonnene, eigentlich bloß Logische Wahrheit, zugleich metaphysische (geometrische) Wahrheit ist, d. h. daß der Abstrakte letzte Schlußsatz genau übereinstimmt mit der Räumlichen Anschauung. Dies läßt sich zum Theil daraus erklären daß die Normalanschauungen in der Geometrie eben sowohl als die Begriffe allgemeingültig sind und vieles unter sich befassen.

Wenn nun aber der Gegenstand der Demonstration kein mathematischer [6] sondern ein physischer (d. h. nicht aus der dritten sondern aus der ersten Klasse der Vorstellungen) ist; so leisten zwar im Ganzen die Vernunftoperationen [33.] d. i. die Vorstellungen von Vorstellungen, noch dasselbe und geben ein mit der objektiven Welt übereinstimmendes Resultat: aber sehr leicht wird hier Irrthum möglich, weil hier nicht mehr die Begriffe scharf bestimmt sind und nicht mehr, wie durchaus in der Geometrie, völlig adäquate anschaulige Repräsentanten haben: daher hier überall sich Zweideutigkeit einschleicht: weswegen das Experiment öfter zu Hülfe gerufen werden muß, gleichsam zur Probe ob keine Aberration des Räsonnements Statt gehabt.*) Dieses war es eigentlich was Bakon wollte: denn vor ihm glaubte man durch Vernunftoperationen, Begriffsentwickelungen, Schlüsse, eben so sicher in der Physik als in der Geometrie fortschreiten zu können.

Wenn man nun aber vollends Metaphysik auf diese Art zu Stande bringen will, d. h. Vernunftoperationen mit den allerallgemeinsten Begriffen vornimmt, die keinen [7] auch nur irgend sich annähernden Repräsentanten finden können, und die meistens gar abstrakte Vorstellungen von den Metaphysischen und gar metalogischen Gesetzen sind; wenn man, sage ich, nun mit diesen die Welt, als ein Objekt genommen (mit Uebergehung und Vergessen des Subjekts!) konstruiren, analysiren,

*) [Sp. 33.] Aber es ist zu erinnern daß auch die Geometrischen Beweise sehr oft Lemmata aus der reinen Anschauung nehmen, (z. B. Euklidische Axiome, und Berufung auf das Denken der Figuren) also nicht immer bei der bloßen Ableitung aus Begriffen bleiben.

erklären will: [Zu.] wobei man obendrein noch das Subjekt als Objekt mit-eingehn läßt; ſo iſt dies der eigentliche Dogmatismus, dasjenige was in allen Philoſophien (mit Ausnahme der Kantiſchen) ſich darſtellt, und was ſchon die älteſten Griechiſchen Philoſopheme ausmachte, wie an den Reſten der Eleatiker, an Platons dialektiſchen Stellen in hohem Grade, kurz, überall, am deutlichſten aber an Spinoza zu ſehn iſt.*) Wie vortrefflich auch oft das innre Bewußtſeyn war was die Philoſophen, wie Nachtwandler, auf dieſen Irrweg trieb: ſo bleibt es doch überall derſelbe Irrweg, daſſelbe Spiel mit Begriffen.

[§. 192.]

[8] Unvernünftig handelt der Buſchmann, der was er heut hat verzehrt und auf Morgen nicht denkt. Unvernünftig handelt aber auch der Heilige, der weggiebt was er hat, weil er Nothleidende ſieht und nicht für ſeine eigne Zukunft ſorgt. Nun leitet noch die Tugend aus der Vernunft ab!

[W. ſp. Zu.] Dux vitae iſt die Vernunft, aber nicht Dux ad coelum.

[§. 193.]

1) Daß wir überhaupt wollen iſt unſer Unglück: auf das was wir wollen kommt es gar nicht an. Aber das Wollen (der Grundirrthum) kann nie befriedigt werden; daher hören wir nie auf zu wollen und das Leben iſt ein dauernder Jammer: denn es iſt eben nur die Erſcheinung des Wollens, das objektivirte Wollen. Wir wähnen beſtändig das gewollte Objekt könne unſerm Wollen ein Ende machen, da vielmehr nur wir ſelbſt es können**) indem wir eben zu Wollen aufhören: dies, (die Be-

*) [Sp. Zu.] Vergleiche Bogen P, P, P. p 4 [= S. 297.26 f. dieſ. Bdes.]

**) [Sp. Zu.] Denn das gewollte Objekt, nimmt ſobald es erlangt iſt, nur eine andre Geſtalt an und iſt gleich wieder da: es iſt der wahre Teufel, der uns ſtets unter andern Geſtalten neckt. Die unendlich Mannigfaltigen wechſelnden Motive ſind nur die Exempel aus deren Totalität wir uns das Weſen unſers Willens abſtrahiren ſollen. Es könnte zu keiner Erkenntniß des Willens kommen ohne die Motive: wie die Augen nicht ſähen ohne den Reiz des Lichts. Auge und Sonne, der Wille und ſeine Motive, kurz, die ganze Welt ſind mit einem Schlage da. Sie ſind ja auch nur die Erſcheinung des einen Willens. Die Indier laſſen die Sonne aus dem Auge und den Raum aus dem Ohr hervorgehen.

freiung vom Wollen) geſchieht durch die beſſre Erkenntniß: daher ſagt Oupnekhat Vol: II, p 216, „tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit“ unter amor wird hier Maja verſtanden, welche eben das Wollen, die Liebe (zum Objekt) iſt, deren Objektivirung oder Erſcheinung die

[1] Welt iſt, und die als der Grundirrthum, zugleich [b.] ⟨das Uebel und die Welt (die eigentlich Eins ſind) erklärt.⟩[1] Aus letzterem iſt es klar, daß es ungleich wahrer iſt zu ſagen: der Teufel hat die Welt geſchaffen; als: Gott hat die Welt geſchaffen: ebenfalls wahrer: die Welt iſt Eins mit dem Teufel, als: die Welt iſt Eins mit Gott. Das beſſre Bewußtſeyn gehört ja eben nicht zur Welt, ſondern ſteht ihr entgegen, will ſie nicht. Dresder1814. DD.

2) Daß wir überhaupt ein Objekt haben, macht uns zum Subjekt und dadurch zum endlichen Weſen: was für ein Objekt iſt einerlei. Was für ein Unterſchied iſt zwiſchen dem, daß ich jetzt einen Baum betrachte, und dem, daß vor 1000 Jahren Einer einen Baum betrachtete? Keiner! es iſt in beiden Fällen das Objekt Baum im Bewußtſeyn des Subjekts; es iſt die Idee des Baums, die keine Zeit kennt und verſteht.

Die Zeit kann uns weder helfen noch ſchaden: denn ſie iſt ein unendliches Nichts.

[§. 194.]

[2] [b.] ⟨Was [3₃.] Raum und Zeit, indem es ſie wahrnehmbar macht, ſo vereinigt daß es in aller Zeit iſt und nur in einem Theil des Raums; dies iſt die Materie⟩[2] [3₃.] oder kurz das iſt*) ſie iſt alſo nur, ſofern im Verſtande beide Anſchauungsformen (Raum und Zeit) vereinigt ſind.

[1] [Korr.] gleichſam der Urſprung des Uebels und der Welt (die eigentlich Eins ſind) iſt.

[2] [Korr.] Was alle Zeit füllt (als ihre Wahrnehmbarkeit) und nur einen Theil des Raums (als deſſen Wahrnehmbarkeit) — das iſt die Materie: [3₃. n. 3. 24 f.:] Dieſer Aufſatz iſt noch ſehr roh und unverdaut.

*) [W. ſp. 3₃.] (hier wird leerer Raum willkührlich geſetzt) [Sp. 3₃.] (O nein: es iſt nur von einem beliebigen Theil der Materie die Rede: immerhin mag in jedem Theil des Raums ein ſolcher ſeyn. Jedes Atom füllt alle Zeit; aber nur einen Theil des Raums.)

Es ist zu bemerken daß es nichts giebt das umgekehrt in allem Raum wäre und nur in einem Theil der Zeit. Dies erklärt sich daraus daß die Zeit Form des innern, der Raum aber nur des äußern Sinns ist. Was daher einen Theil des Raums zu aller Zeit füllen soll, muß deswegen alle Zeit füllen: Weil der äußere Sinn wieder Objekt des Innern ist, die Form dieses aber, die Zeit, ebendeshalb Bedingung alles Vorgestelltwerdens ist. Hier zeigt sich abermals wie das Objekt nur für das Subjekt Realität habe, da die Substanz (oder Materie) nur in der Vereinigung des Raums mit der Form des innern Sinnes besteht.

[3] Materie ist also die durch und im Verstande vereinigte wahrnehmbare Zeit und Raum. Das Wechselbare oder bloß Zeitliche an der Materie ist ihre Qualität. Materie und Qualität sind folglich Vorstellungen der ersten Klasse. Substanz und Accidenz sind die ihnen entsprechenden Vorstellungen der zweiten Klasse (Begriffe). Allein als Vorstellungen von Vorstellungen befassen sie schon mehr als bloß jene. Weil sie nämlich im Urtheil als Subjekt und Prädikat, und in der Sprache als Substantiv und Adjektiv auftreten: so hat man Alles was nur Subjekt des Urtheils seyn kann für Substanz gehalten, welches ein Grundirrthum ist. Denn die Abstraktion geht sehr weit, schon auf der zweiten Stufe ist der Begriff nur noch die Vorstellung von einem andern Begriff. Die letzte Stufe ist das ens, das Seyende. Mit diesem haben nun die Eleatiker, Platon und Spinoza gespielt. Aus jenem Grundirrthum sind die immateriellen Substanzen entstanden, in welchen der Begriff Substanz [4] ganz und gar seine Abkunft vergessen hat, welche nämlich die Materie ist, deren Vorstellung er ist, die selbst aber auch nur eine Vorstellung ist, aber für den Verstand, Substanz dagegen für die Vernunft.

Irren kann nie der Verstand, sondern nur die Vernunft.

[§. 195.]

Menschen von Genie und Geist, und solche bei denen die Ausbildung des Intellektuellen, des Theoretischen, des Geistes, der des Moralischen, des Praktischen, des Karakters

weit vorgeeilt ist, sind im Leben oft nicht nur ungeschickt und lächerlich wie es Platon im siebenten Buch der Republik bemerkt und Göthe im Tasso geschildert hat; sondern sie sind auch oft sogar moralisch schwach, erbärmlich, ja fast schlecht. (wirkliche Beispiele hat Rousseau gegeben). Dennoch ist die Quelle aller Tugend, das bessre Bewußtseyn, in ihnen oft stärker als in Vielen besser handelnden, doch weniger schön denkenden, ja jene sind eigentlich mit der Tugend genauer bekannt als diese, die sie besser üben. [5] Jene möchten voll Eifer für das Gute, wie für das Schöne, graden Laufes sich zum Himmel erheben; aber das dicke Erdenelement widersteht ihnen und sie sinken zurück. Sie gleichen gebornen Künstlern, denen das Technische mangelt, oder denen der Marmor zu hart ist. Mancher andre der viel weniger als sie für das Gute begeistert ist, ungleich weniger dessen Tiefen ergründet hat, übt es viel besser: er sieht auf jene mit Verachtung herab und hat ein Recht dazu, und doch versteht er sie nicht, und auch sie verachten ihn, nicht mit Unrecht. Sie sind zu tadeln, denn jeder Lebende hat eben durch sein Leben die Bedingungen des Lebens unterschrieben: aber sie sind noch mehr zu bedauern. Sie werden erlöst nicht auf dem Wege der Tugend, sondern auf einem eignen Wege: nicht die Werke, sondern der Glaube macht sie seelig.

[§. 196.]

[6] Man kann sowohl **objektiv** als **subjektiv** verfahren [33.] d. h. sowohl vom Objekt als vom Subjekt ausgehn: doch nimmt man alsdann alle Formen des Verstandes und der Sinnlichkeit als zugestanden an, darf bei ihnen nicht verweilen, denn sie sind die [33.] bleibende Hypothesis zu allen [33.] folgenden Thesen. Geht man dagegen vom Subjekt aus, so bleibt nichts von der Betrachtung ausgenommen: und hier liegt der Vorzug und die Priorität des subjektiven Verfahrens.

Verfährt man nun objektiv, so sieht man Zeit, Raum, und alle Kategorien an, als unabhängig vom Subjekt [33.] und schlechthin gegeben: dies ist der alsdann nothwendige Standpunkt, der natürlich scheinet, wirklich aber künstlich, prekär und hypothetisch ist. Man geht nun am Leitfaden der Kausalität von

[3. 18—19 am Rand angestrichen.]

der Wirkung zur Urſach, und ſucht die Kette der Zuſtände der Materie, von welcher die Organiſation (und zwar endlich wieder die vollkommenſte Organiſation) das letzte Glied iſt.

Wir ſelbſt ſind, ſchlechthin *ſoweit als wir erkennbar ſind*, durchaus Materie: nur das was denn dieſe Materie *erkennt*, iſt doch nicht ſie ſelbſt: es kann aber nie ſelbſt *erkannt werden*.

[7] Da das Wort *Seyn*, oder vielmehr *iſt*, eigentlich dem zukommt was in der vom Verſtande zu Stande gebrachten Verbindung von Zeit und Raum eine Stelle füllt; ſo kann man ſagen daß wir, ſofern wir *ſind*, Materie ſind.

Das Ziel des objektiven Verfahrens iſt alſo der Zuſtand der Materie in welchem ſie als Organiſation erſcheint. Der Weg dahin iſt die Reihe der Urſachen. Auf dieſem nun muß man bald darauf gerathen einen urſprünglichen Zuſtand aller *Materie*, eine ὕλη, die *Materie ſchlechthin*, zu ſuchen: allein die *Materie ſchlechthin* iſt eben ſo unerkennbar als das Subjekt: immer nur modificirte Zuſtände derſelben ſind uns gegeben, vergebens ſuchen wir die Materie ſelbſt. [b.] ‹Hier offenbart ſich nun eine völlige Antinomie, die als die fünfte zu Kants vieren ſtehn mag:

Theſis

Es muß einen Zuſtand der Materie geben, von dem alle andern nur Modifikationen ſind, der ihnen folglich nothwendig vorhergeht und auf den ſie zurückzuführen ſind.

[8] Beweis.

Denn, wie verſchieden modifizirt auch die Materie erſcheint, ſo iſt ſie doch überall im Weſentlichen dieſelbe, und nur ihr Zuſtand iſt verſchieden.›

Auf die Annahme derſelben leitet uns jedoch das Geſetz der Homogeneität. Wir können nicht dabei beruhen daß von jeher verſchiedene Zuſtände der Materie geweſen; ſondern wir nehmen an daß ſie entſtanden ſind: jeder kann nur entſtehn ſofern er auf einen andern nothwendig folgt. [3₃.] Höher hinauf muß die Reihe der Zuſtände ſich vereinfachen. Die Chemiker haben bis jetzt etwa 50 Zuſtände der Materie gefunden die nicht aus einander folgen, daher ſie ſolche Grundſtoffe nennen: doch ſuchen ſie die Zahl dieſer zu vereinfachen. Die Vernunft leitet uns mit Noth-

wendigkeit auf eine Ur=Materie, d. i. auf einen Zustand der Materie auf den alle andern zurückzuführen sind und der daher allen nothwendig vorhergeht. Aber wenn wir einen solchen Urzustand der Materie annehmen, so ist nicht einzusehn, wie

[1] je ein andrer außer ihm entstehn und so die Kette der Ursachen und Wirkungen ihren Anfang nehmen konnte. Denn ist ein solcher Urzustand der Materie zugegeben, so muß durchaus ein Mal alle Materie in ihm gewesen seyn: dann aber war keine Materie übrig, die, anders modifizirt, hinzutreten und dadurch einen zweiten Zustand der Materie hervorbringen konnte, aus dem nun alle künftigen folgen. [3₃.] Wir haben hier im [d.] ⟨Dynamischen⟩[1] dieselbe Schwierigkeit die Epikur im Mechanischen hatte als er angeben sollte, was das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung brachte. Der angegebne Widerspruch ist unsrer Vernunft so wesentlich, daß man ihn wohl als die fünfte Antinomie darstellen könnte. Nur ist es sehr schwer zu beweisen daß nicht von jeher verschieden modifizirte Materien waren, obgleich gegen die Annahme daß sie waren unsre Vernunft sich auflehnt. **Dresden 1814 EE.**

[§. 197.]

Wer recht objektiv und mit Künstleraugen kontemplirt, weiß bloß daß Jemand dieses Objekt mit Sinnen und Verstand auffaßt aber er weiß nicht wer es ist, und nicht in welchen Zeitpunkt seine Wahrnehmung fällt. [3₃.] D. h. er ist reines Subjekt des Erkennens, frei von der Individualität und ihrem Princip.

[§. 198.]

[2] Was bedeutet die Streitfrage über die Realität unsrer Vorstellungen? Wie ist man darauf gekommen diese in Zweifel zu ziehn, da man doch der Vorstellungen gewiß ist und, ohne durch Vernunft entstandne Irrthümer, nichts weiter fordern konnte als eben Vorstellungen der ersten Klasse und die waren offenbar gegeben. — Die Phantasmen waren es wodurch die ganze Frage möglich ward: man meinte durch jene Frage eigentlich dies: ist wohl ein sichrer Unterschied zwischen Vorstellungen der ersten Klasse (realen Objekten) und Phantasmen. — Daß man aber Jahrhunderte streiten konnte ohne

[1] [d. Korr.] ⟨in abstracto⟩ [Korr.] Chemischen

die Frage auf dieſen deutlichen einfachen Ausdruck zurückzuführen, und vielmehr immer nur unermüdlich fragte: iſt etwas unſern Vorſtellungen Entſprechendes außer ihnen? — dies iſt ein Zeichen der Unmündigkeit des bisherigen Geiſtes der Philoſophie.

Kant löſte die Frage ſo: der Zuſammenhang nach dem Geſetz der Kauſalität [3] unterſcheidet das Leben vom Traum. — Da nun aber eigentlich in jedem Traum alles Einzelne auch nach dem Satz vom Grunde zuſammenhängt und dieſer Zuſammenhang nur zwiſchen dem Leben und dem Traum, ferner auch zwiſchen den einzelnen Träumen untereinander unterbrochen iſt; ſo lautet Kants Antwort deutlicher ſo: Der lange Traum (das Leben) iſt durch das Geſez vom Grunde überall mit ſich im Zuſammenhang, nicht aber mit den kurzen Träumen: zwiſchen dieſen und ihm iſt jene Brücke abgebrochen: und daran kann man beide unterſcheiden. —

Durch meine Abhandlung über den Saz vom Grunde[1] iſt zuerſt die Frage über die Realität der Vorſtellungen (oder Erkenntniſſe) abgethan und beſeitigt. Die Frage über den Unterſchied zwiſchen Leben und Traum wird daſelbſt ſo beantwortet, daß in alle Vorſtellungen der erſten Klaſſe (reale Objekte) die eine Vorſtellung die ich das unmittelbare Objekt nenne (der Leib) als integrirender [4] Theil mit eingeht, bei den Phantasmen dies aber nicht der Fall iſt, dieſe daher durch das Wiedereintreten des unmittelbaren Objekts ins Bewußtſein (was nach den Geſetzen der Erfahrung erfolgen muß) von den realen Objekten unterſchieden werden. Daß ferner Kants Kriterium zwar wenn man es auf den rechten Ausdruck bringt, richtig iſt, aber ſehr ſelten und nie vollſtändig angewandt werden kann: daher es auch nicht das iſt deſſen man ſich in der Welt bedient.

Was alſo eigentlich der Welt die Realität giebt iſt der Leib, dieſe beſondre Vorſtellung der erſten Klaſſe. — Vom Leibe aber iſt in dieſen Manuſcripten geſagt, er ſei nichts als der ſichtbar gewordne Wille, der Abdruck des Willens in der Welt der realen Objekte. Dies beſtätigt jene meine Erklärung. Unſer

[1] [S. Bd. III dieſ. Ausg.]

[3] n. 3. 23 f.:] Vielleicht könnte man ſagen: wie ſich der Traum zum Individuo verhält; ſo die ganze Welt zum reinen Subjekt des Erkennens.

Wille ist es auf den Alles ankommt; wo sein Abdruck ist, da ist Realität, Ernst und Sorge: das Wollen ist die Quelle alles Uebels; das Wollen ist der einzige [5] Weg zum Heil. Bei allen Phantasmen ist uns wohl und leicht, sobald wir wissen daß es Phantasmen sind, und wir ergeben uns ihnen gern, eben weil hier unser Wille nicht ins Spiel kommt und wir bloß vornehm als Zuschauer dabei sind, was uns ja auch in der Welt der realen Objekte so wohl thut und [sie] uns so liebenswürdig macht.

Diejenige Welt also in der ein permanentes Abbild des Willens erscheint, ist die reale. Nun finden wir daß dieses Abbild zugleich mit allen andern Objekten dieser Welt, sofern sie uns erscheinen, in Beziehung steht, und folglich die Beziehung auf dieses Abbild auch das Kriterium ist wodurch der gemeine Verstand über Realität oder Traum entscheidet.

[§. 199.]

Was macht den Philosophen? Der Muth keine Frage auf dem Herzen zu behalten.[1]

[§. 200.]

[6] Meine Philosophie soll von allen bisherigen (die Platonische gewissermaaßen ausgenommen) sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daher läuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine seyn soll, sondern eine Kunst. Vielmehr wird sie nicht an dem was zufolge einer Demonstration seyn muß, sondern einzig an dem was ist sich halten: aus dem Gewirre unsers Bewußtseyns wird sie jede einzelne Thatsache herausheben, bezeichnen, benennen: wie der Bildner aus dem großen ungestalten Marmorfelsen, bestimmte Formen heraustreten läßt: sie wird daher nothwendig durchweg sondernd und trennend verfahren, da sie nichts Neues schaffen, sondern nur das Vorhandne zu unterscheiden lehren will: ihr wird deshalb der Name des Kriticismus im ursprünglichen Sinne des Worts zukommen.

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 3; s. Bd. V dies. Ausg. S. 8, 24—26.]

Eine höchst wichtige von mir bereits aufgestellte Unterscheidung, welche Anfangs vielen Anstoß finden wird, ist die zwischen dem Subjekt des Erkennens [7] und dem Subjekt des Wollens.

Als Subjekt des Wollens bin ich ein höchst elendes Wesen und all unser Leiden besteht im Wollen. Das Wollen, Wünschen, Streben, Trachten, ist durchaus Endlichkeit, durchaus Tod und Quaal.

Sobald ich dagegen ganz und gar Subjekt des Erkennens bin, d. h. rein im Erkennen aufgehe, bin ich seelig, allgenugsam, mich kann nichts anfechten. Welchen Gegenstand ich betrachte, der bin ich. Sehe ich den Berg, mit blauem Himmel dahinter und Sonnenstrahlen auf dem Gipfel, so bin ich nichts als dieser Berg, dieser Himmel, diese Strahlen: und das Objekt erscheint, rein aufgefaßt, in unendlicher Schönheit, (was es auch sei, daher die Schönheit des Stilllebens) ich bin das Objekt, ich bin lautre Freude über den Verstand in mir der diese Apprehension möglich macht, diese Apprehension ist. Aber wehe mir wenn sich das mindeste Wollen hinzugesellt, der mindeste Zweck sich mir vorsetzt; alsbald stürz ich herab von meiner Höhe, bin nicht mehr das unendliche Subjekt des Erkennens, sondern das dürftige leidende Subjekt des Wollens. [8] Das Wollen ist es allemal was uns die Seeligkeit des Anschauens raubt, [33.] was die immerwährende Stöhrung derselben ist, was die meisten Menschen nie zu dieser Seeligkeit kommen läßt, ihnen alle Ruhe nimmt, sie wie gequälte Geister umhertreibt. Und was soll all das Wollen! Wohin kann es leiten? Was kann es geben, das die geraubte Seeligkeit des Anschauens ersetzte? „Sapere aude!“ ruf dir in jedem Moment zu, und reiß' dich los von der Kette der Zwecke und sei das reine Subjekt des Erkennens.

Aber der Leib, das unmittelbare Objekt des Erkennens das alles Erkennen vermittelt, ist ja nur der als Objekt der ersten Klasse erscheinende Wille, und was unmittelbar auf ihn eindringt zwingt uns zum Wollen: jeder Schmerz ist nothgedrungnes Wollen, weil er das dem konkreten Willen, dem Leib, entgegenwirkende, ihn zerstöhrende ist: er bringt ein nothgedrungnes Wollen hervor, weil der Wille, sofern er Leib ist,

nicht bloß dem Geſetz der Motivation, ſondern dem der Kauſalität unterworfen iſt: jedoch iſt dieſer Wille doch nur Wunſch und der Entſchluß bleibt frei, der Entſchluß zur Vertilgung des Leibs kann gefaßt werden: der Wille kann ſeine konkrete Erſcheinung

[1] aufheben wollen, wodurch er ſich ſelbſt aufhebt, und dies iſt die Freiheit, die Möglichkeit der Erlöſung. Dresden 1814 F.F.

Wunderbar iſt die Identität des einen Leibes als unmittelbares Objekt des ſeeligen Erkennens und als Erſcheinung des unſeeligen Willens. Uns iſt nur wohl wann wir uns des Leibes bloß inſofern bewußt ſind als er die andern Objekte vermittelt, ſelbſt aber dabei nur mittelbar nur als ingrediirende Bedingung andrer Objekte unſerm Bewußtſeyn gegenwärtig iſt. Iſt er an und für ſich unſer Objekt und füllt das Bewußtſeyn, ſo iſt Schmerz da (die flüchtige Täuſchung der Wolluſt macht eine Ausnahme), Wunſch, wenigſtens Hypochondrie.

Da nun allein das Anſchauen beſeeligt, und im Wollen alle Quaal liegt; jedoch aber, ſo lang der Leib lebt ein gänzliches Nichtwollen unmöglich iſt, weil er dem Geſetz der Kauſalität unterworfen iſt, jede Einwirkung auf ihn aber nothwendig Wollen herbeiführt: ſo iſt die wahre Lebensweisheit daß man überlege wieviel man unumgänglich Wollen müſſe, wenn man nicht zur höchſten Asketik, die der [2] Hungertod iſt, greifen mag: je enger man die Gränze ſteckt, deſto wahrer und freier iſt man: daß man ferner dies beſchränkte Wollen befriedige, darüber hinaus aber keinen Wunſch ſich erlaube und nun frei die größte Zeit des Lebens als rein erkennendes Subjekt zubringe. Dies iſt das Princip des Kynismos, der inſofern unbeſtreitbar iſt. [Sp. 33.] (Siehe Bogen J. J. p 5. und Bogen P. P. p 2. [= S. 144.31 f. u. S. 171.12 f. dieſ. Bdes.])

[§. 201.]

Dadurch daß Einer bei der Kontemplation ſich ſelbſt vergißt, bloß weiß daß hier Jemand kontemplirt, aber nicht weiß wer es iſt, d. h. von ſich nur weiß ſofern er von den Objekten weiß: dadurch erhebt er **ſich** zum **reinen Subjekt des Erkennens** und iſt nicht mehr ein (immer beſchränktes, einzelnes) Subjekt des Wollens.

Dadurch aber ferner, daß er von dem Zeitpunkt, in welchem er ſowohl als das Objekt ſich gemeinſchaftlich jetzt befinden, nicht weiß: erhebt er das Objekt zur Platoniſchen Idee. Er wird dadurch von der letzten und am feſteſten haftenden Geſtaltung des Satzes vom Grunde (der Zeit) befreit.

[3] Denn erſtlich iſt ſchon gar keine Kontemplation möglich ſo lang Einer ſich mit Objekten der Vernunft beſchäftigt: dann hat er lauter Begriffe und in ihnen de[n][1] Saz vom Grund des Erkennens, mit ſeinem ewigen Weswegen.

Zweitens ſo lang einer ſeinen Verſtand mit Hülfe der Vernunft dem Kauſalitätsgeſetz nachgehn läßt, und den Urſachen des So-ſeyns der betrachteten Objekte nachgeht, kontemplirt er nicht: er denkt, ihn plagt das Warum.

Das Subjekt des Wollens muß mit ſeinen Motiven, wie oben geſagt ganz gebannt ſeyn. Welches das Dritte iſt.

Viertens alſo der Seynsgrund in der Zeit, das Wann, muß vergeſſen werden, wenn die Platoniſche Idee des Objekts ſich zeigen ſoll. [33.] Folglich muß das kontemplirte Objekt gleichſam ganz aus dem Strohm des Weltlaufs herausgeriſſen und iſolirt werden.

Alsdann nun hat man nicht das Weswegen, das Warum noch das Wann, folglich nicht das, was der Saz vom Grund heiſcht: ſondern man hat das reine Wie, das was dem Saz vom Grund [4] gar nicht unterworfen iſt: das iſt die Platoniſche Idee, der adäquate Repräſentant des Begriffs. Das iſt das wahrhaft Seyende der Welt, die Welt, über die man zu beſchließen hat, ob man ſie will oder nicht [33.] mit völliger Allmacht zur Ausführung ſeines Willens: denn der Tod gehört eben nur mit zur Welt. Dies iſt es auch was jedes gute Gemählde darſtellt: es weiß auch von keinem Warum, Weswegen, noch Wann.

[Sp. 33.] Die Wiſſenſchaften ſind eben die Betrachtung der Dinge nach ihren Beziehungen gemäß den vier Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, deren ja in jeder Wiſſenſchaft eine beſonders vorherrſcht: das Objekt der Wiſſenſchaften iſt alſo eben das Warum, Weswegen, Wann, Wo u. ſ. w. — Was aber nach Abzug dieſes von den Dingen übrig bleibt, das iſt die Platoniſche Idee, das iſt der Gegenſtand aller Kunſt. So iſt alſo jedes Objekt einem Theile nach Objekt der Wiſſenſchaft, dem andern

[1] [Schop.: der]

[W. ſp. 33. n. 3. 23 f.:] Das reine Erkennen iſt in Hinſicht auf das Subjekt Freyſeyn vom Wollen; in Hinſicht auf das Objekt Freyſeyn vom Satz des Grundes.

nach Objekt der Kunst: und beide thun sich niemals Eintrag. — Da ich erwiesen habe, daß die wahre Philosophie sich bloß mit den Ideen beschäftigt, so finden wir auch hier den Beweis daß sie Kunst sei und nicht Wissenschaft.

Die Wonne der Kontemplation fließt zur Hälfte aus der zuerst angegebenen ihrer Bedingungen, und besteht folglich darin, daß wir, von der Quaal des Wollens befreit, reines Subjekt des Erkennens sind und so einen Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens feiern: zur andern Hälfte fließt sie aus der Erkenntniß des wahren Wesens der Welt, d. i. der Idee.

[§. 202.]

Es ist eine Täuschung da[ß][1] wir nach Analogie des Naturgesetzes der Beharrlichkeit der Substanz uns bisweilen vorspiegeln, auch wir selbst könnten, vermöge eines analogen Gesetzes, nicht untergehn, auch [5] wir hätten also bon gré mal gré eine Unsterblichkeit, um die wir uns nicht zu bemühen brauchten.

Das ist Täuschung! Ueber uns herrscht kein Naturgesez, wir sind nichts wozu wir uns nicht selbst machten: eine äußere Gewalt kann uns so wenig erhalten als vernichten.

Als [S. sp. 33.] Individuen, als Personen, oder für das empirische Bewußtsein, sind wir in der Zeit, in der Endlichkeit, im Tode. Was aus dieser Welt ist endet und stirbt. Was nicht aus ihr ist durchzuckt sie mit Allgewalt wie ein Bliz der nach oben schlägt, und kennt weder Zeit, noch Tod.

Der Weise erkennt sein Leben hindurch, was Andre erst im Tode: d. h. er weiß daß das ganze Leben Tod ist. [S. sp. 33.] Media vita sumus in morte.

Der Thor ist der schlafende, träumende Galeerensklav: der Weise der wachende, der seine Ketten sieht und ihr Klirren hört. — Wird er das Wachen zum Entkommen benutzen? —

[§. 203.]

[6] Es ist ein eben so erbärmlicher als allgemein geltender und festgewurzelter Grundirrthum, daß man meynt, es könne an den Dingen und an uns selbst mancherlei geben, das

[1] [Schop.: das]

[Z. 21—25 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

[Z. 26—27 am Rand angestrichen.]

zwar überhaupt erkennbar wäre; (d. h. eigentlich wieder wäre: denn Seyn iſt erkennbar–ſeyn); allein von uns, wegen der Eingeſchränktheit unſrer Geiſteskräfte, nie erkannt werden könnte. — Das iſt ganz abgeſchmackt: die Dinge ſind nur unſre Vorſtellungen, ihr Seyn bedeutet Vorſtellbarkeit für das Subjekt, d. i. für uns: an uns ſelbſt iſt Objekt alles was erkennbar iſt, und das iſt auch nur in ſofern als es erkennbar iſt: was an uns nicht erkennbar iſt, iſt das Subjekt, eben weil es erkennt, weil alles außer ihm ſeine Vorſtellung iſt.

Gar nicht hieher gehörig wäre ein Einwurf wie z. B. „ein Ton kann doch ſo leiſe ſeyn daß ihn kein menſchliches Ohr hört, und er iſt doch". — Ja: er iſt im Zuſammenhang der Erfahrung, er iſt für den Verſtand, welcher einſieht daß das leiſeſte Vibriren dieſer Saite in der Luft Wellen geſchlagen hat, [7] wann dieſe auch unſer Trommelfell zu erſchüttern nicht vermochten. — Der Leib iſt ja Objekt. — Alles Seyn aber iſt Erkennbarkeit für das Subjekt.

[§. 204.]

Es kann uns gewiſſermaaßen tröſtlich ſeyn daß auf der Welt nicht höhere Tugend und höheres Genie zu finden iſt, als wir darin vorfinden: denn wir ſehn daraus, daß ein Grad mehr von beiden, ſchon von der Welt erlöſt, und in der Endlichkeit nicht erſcheint.

[§. 205.]

Die Zeit iſt dasjenige worin Alles was ſich darin befindet, nachdem es einen untheilbaren Augenblick (Gegenwart) mit dem Schein eines Daſeyns getäuſcht hat, zum völligen Nichts wird (Vergangenheit). Und zwar verbirgt es nicht etwa dieſe Nichtigkeit hinter einem künſtlichen Schein, um uns zu täuſchen. Nein, frei und unverhohlen wird es immerfort, unter unſern Händen, zu nichts. Für uns iſt nichts da als ein untheilbarer Augenblick (Gegenwart) und vor und nach ihm lauter Nichts. Und dieſer unſer Zuſtand heißt leben: den Menſchen gefällt er ſo gut, daß ſie ſich nur in der Hoffnung beruhigen, nach dieſem Leben gehe gleich ein neues wieder an!

[§. 206.]

[8] Die Platonische Idee ist eigentlich ein Phantasma in Gegenwart der Vernunft. Sie ist ein Phantasma dem die Vernunft das Siegel ihrer Allgemeinheit aufgedrückt hat; ein Phantasma bei dem sie spricht: „so sind sie alle". d. h. „das worin dieser Repräsentant seinem Begriff nicht adäquat ist, ist nicht wesentlich." Die Platonische Idee entsteht also durch die vereinte Thätigkeit der Phantasie und der Vernunft.

Plato sagt: „die Ideen allein sind wirklich: alles andre scheint nur zu seyn." Und dennoch hat man (namentlich Herbart) sie für bloße Begriffe ausgegeben: d. h. für Vorstellungen von Vorstellungen! — Sie sind aber die Formen der Dinge, die anschaulich sind und dabei doch allgemein.

[§. 207.]

[1] Das innerste Wesen der Kantischen Philosophie und ihr eigentlichstes Resultat möchte wohl in Folgendes zu setzen seyn. Daß folgende Phänomene, nämlich: Dresden 1814. G. G.

1) Die Unendlichkeit der Reihe der Ursachen, vermöge welcher ein erster Zustand der Materie und ein erstes Elternpaar, so nothwendig sie einerseits angenommen werden müssen, so vergeblich andrerseits gesucht werden. 2) Daß nach einer Ursache der Materie vernünftigerweise gar nicht gefragt werden darf [33.] weil der Begriff Ursach nur auf Zustände der Materie geht und 3) eben so wenig nach einem Grunde der bestimmten Formen: — daß, sage ich diese Phänomene a) dem Gebiet des Begreiflichen ganz entzogen werden, als welches erst innerhalb ihrer Gränzen und unter ihrer Voraussetzung da ist: und daß b) diese Phänomene damit in Zusammenhang gesetzt werden, daß alle Objekte nur in Beziehung auf das Subjekt sind und daher füglich dessen Vorstellungen genannt werden können, welches Subjekt ebenfalls außerhalb aller Begreiflichkeit liegt, da nicht nur erst unter Voraussetzung desselben und für dasselbe irgend etwas begreiflich ist, sondern auch überhaupt erst ist.

Der also aufgezeigte Zusammenhang wäre dann der eigentliche Gordonische Knoten der Welt, der nur durch den Uebergang zum bessern Bewußtseyn durchschnitten wird.

[§. 208.]

[2] Platons Lehre daß nicht die ſinnenfälligen Dinge, ſondern nur die Ideen, die ewigen Formen, wirklich ſeyen, iſt nur ein andrer Ausdruck der Lehre Kants daß die Zeit und der Raum nicht den Dingen an ſich zukämen, ſondern bloß Form meiner Anſchauung ſeyen.*) [Zz.] Denn einzig durch Zeit und Raum zerfällt ja die Eine Idee in viele geſonderte Individuen.**) —

*) [Sp. Zz.] Denn Mannigfaltigkeit und Wechſel ſind nur durch Zeit und Raum

**) [W. ſp. Zz.] Die Identität dieſer beiden berühmteſten Paradoxen jener beiden großen Philoſophen iſt noch nie bemerkt: ein Beweis daß ſeit Kants Erſcheinung weder er noch Platon von irgend Jemandem eigentlich verſtanden iſt. Die beiden Paradoxen ſelbſt aber ſind eben darum weil ſie, obwohl völlig daſſelbe ſagend, dennoch ſo verſchieden lauten, der beſte Kommentar gegenſeitig einer des andern.

Die Identität dieſer beiden großen und dunkeln Lehren iſt ein unendlich fruchtbarer Gedanke, der eine Hauptſtütze meiner Philoſophie werden ſoll. [Sp. Zz.?] Bouterweks Immanuel Kant, ein Denkmal, enthält p [48 seq.][1] Folgendes: „Plato, deſſen Moralphiloſophie übrigens mit der Kantiſchen ſo wenig Aehnlichkeit hat, wie die Platoniſche Idealmetaphyſik mit der Kantiſchen Vernunftkritik." —! [Sp. Zz.] [3] Buhle's Geſchichte der Philoſophie Bd 6 p 802—815 enthält eine lange Stelle in der dargethan werden ſoll wie grundverſchieden die Philoſophie Kants von der des Platon iſt, welche letztere als mit der des Cudworth übereinſtimmend dargeſtellt wird. Buhle hat in dem was er hier (eigentlich gegen Meiners der in ſeiner Geſchichte der Ethik Bd. 2. 1801. Cudworth' Philoſophie als mit der Kantiſchen übereinſtimmend dargeſtellt hat) ſagt, ganz recht: nämlich die Kantiſchen Denk- und Anſchauungsformen ſind von den Ideen Platon's ganz verſchieden. Aber daß das Kantiſche Ding an ſich nichts andres iſt als die Platoniſche Idee iſt, iſt ihm und ſo viel ich weiß noch Keinem eingefallen. Buhle, Meiners, Bouterweck und wohl noch manche Andere ſuchten die Uebereinſtimmung Kants und Plato's auf einem ganz falſchen Wege, auf den ſie gerathen waren, indem ſie ſich bloß an den Worten (hier reiner Begriff, Begriff a priori) hielten und weder von Plato noch Kant irgend den Sinn verſtanden. Als Beleg hiezu iſt dieſe Stelle von Buhle ſehr intereſſant. Uebrigens behauptet Cudworth Philoſophie ſei einerlei mit der Ideenlehre des Plato, worüber nachzuſehn iſt Cudworth, the true intellectual system of the Universe. 1678: auch 1743. — Auch Lateiniſch Cudworthi Systema intellectuale huius Universi. — Er citirt folgende Stellen daraus de aeternis justi et honesti notionibus Lib III. 1. Systema intellectuale ad calcem p 24. — [Sp. Zz.] Bei Buhle am angeführten Ort p 823 heißt es: „das Kantiſche Syſtem gehört zu denen, mit welchen die Ideenlehre durchaus unverträglich iſt"! —!

[1] [Schop.: 49]

Ein Thier ſteht vor mir, in voller Lebensthätigkeit. Platon ſagt: das Thier iſt nicht; ſondern bloß ſeine Idee: ob es jetzt oder vor 1000 Jahren, ob hier oder in fernen Räumen, ob ſo oder auf andre Weiſe, ob endlich dieſes oder ein andres Individuum da ſteht und ſeines Daſeyns inne wird: iſt einerlei. Die Idee des Thiers allein iſt. — Und Kant ſagt: Zeit und Raum ſind Formen meiner Anſchauung: ſie hängen nicht dem Thier da an: ſondern bloß ich erkenne es in Zeit und Raum: an ſich iſt es frei von dieſen Beſtimmungen.

Und daſſelbe gilt nun von meiner Selbſterkenntniß die in Zeit und Raum fällt. Auch ich bin in Zeit und Raum bloß ſo fern ich mich erkenne. Mein eigentliches Weſen, und dieſes iſt mein Wille, iſt nicht darin.

[§. 209.]

[3] Die Unſchuld iſt weſentlich dumm. Dies daher, weil der Zweck des Lebens (ich bediene mich dieſes Ausdrucks eigentlich nur figürlich und könnte ſagen das Weſen des Lebens oder der Welt) der iſt, daß wir unſern eignen Böſen Willen erkennen, [3₃.] daß er Objekt für uns werde, und wir demnach uns im Innerſten bekehren. Unſer Leib iſt ſchon der Objekt (der erſten Klaſſe) gewordne Wille und die Thaten die wir ſeinetwegen vollbringen zeigen uns das Böſe dieſes Willens. Im Stand der Unſchuld, [3₃.] wo aus Mangel an Verſuchung das Böſe unterbleibt, iſt daher der Menſch gleichſam nur der Apparat zum Leben und das wozu dieſer Apparat da iſt, bleibt noch aus. Eine ſolche leere Form des Lebens, leere Schaubühne, iſt an ſich ſelbſt wie alle ſogenannte Realität (Welt) nichtig, und da ſie nur durch Handlung, Irrthum, Erkenntniß, durch die Konvulſionen des Wollens, Bedeutung erhalten kann, iſt ihr Karakter Nüchternheit, Dummheit. Ein goldnes Zeitalter der Unſchuld, ein Schlaraffenland, iſt daher fade, und dumm; auch eben nicht ehrwürdig. Der erſte Verbrecher, der erſte Mörder Kain, der die Schuld und durch ſie erſt in der Reue die Tugend und ſomit die Bedeutung des Lebens erkannt hat, iſt eine tragiſche Figur, bedeutender und faſt ehrwürdiger als alle die unſchuldigen Schlaraffen.

[§. 210.]

[4] Es iſt ſehr ſonderbar daß wir, indem wir in der Natur Endurſachen annehmen, ihr Treiben mit dem Handeln des Menſchen vergleichen und durch ſolches erklären wollen, und daß wir nicht vielmehr umgekehrt das Handeln des Menſchen mit dem Treiben der Natur vergleichen: da doch das Treiben der Natur, als bei weitem vollkommner als das planmäßigſte Handeln des Menſchen, ehr für das Vorbild und dieſes für das Nachbild gehalten werden kann.

Man müßte demnach ſagen: durch die Vernunft iſt der Menſch im Stande in einem ſehr unvollkommnen Grade wie die Natur zu handeln: ſtatt daß man höchſt abgeſchmackt ſagt: die Natur muß geleitet werden durch ein mit [b.] ⟨Weisheit⟩[1] und Willen begabtes Weſen.

Daß das Treiben der Natur das Vorbild, des Menſchen Handeln aber nur ſchwaches Nachbild ſei, bezeuget was Göthe den Künſtler ſagen läßt:

„Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib
Ich animaliſch kann und muß.
(Kenner und Künſtler.)

[§. 211.]

[5] Wir kennen die Objekte der Sinnenwelt durchaus nur ſofern ſie dem Geſetz der Kauſalität unterworfen ſind: wir kennen durchaus nichts als ihre Beziehung auf einander gemäß dieſem Geſetz: wir kennen nichts als ihr Einwirken auf das unmittelbare Objekt, ferner ihr Einwirken auf einander, ſofern ſie durch ſolches Zuſtände annehmen in welchen ſie anders als vorher auf das unmittelbare Objekt einwirken, endlich kennen wir das Einwirken der Theile des unmittelbaren Objekts aufeinander.

Das Ganze der in dieſer Relation ſtehenden Dinge, oder vielmehr dieſe Relation ſelbſt, in der ſie ja allein ſind, iſt die Vorſtellung die man Welt oder Erfahrung nennt. [Sp. 3.] Siehe Bogen Q. Q. p 2. [= S. 176.2f. dieſ. Bdes.]

[1] [Korr.] Verſtand

[§. 212.]

Was Theisten unterscheidet von Atheisten, Spinozisten, Fatalisten, ist daß jene ein willkührliches, diese ein natürliches Princip der Welt setzen: jene sie aus einem Willen, diese aus einer Ursache entstehn lassen. Eine Ursache wirkt mit Nothwendigkeit, ein Wille mit Freiheit. Allein ein Wille ohne Motiv ist so undenkbar als eine Wirkung ohne Ursache. Soll die Welt entstanden seyn, so muß entweder [6] nach Art der Atheisten, eine Ursach die erste gewesen seyn: d. h. sie muß nichts vor sich gehabt haben, dessen Wirkung sie war, das sie selbst zu wirken zwang, und woraus sie sich erklären ließe: sie wirkt also mit absoluter Nothwendigkeit, sie wirkt durch absolutes (d. i. eben an keinem weitern Grund hängendes) Müssen und dies ist denn der eigentliche Fatalismus. Lassen hingegen die Theisten einen Willen ohne Motiv wirken; so ist das Resultat etwas eben so unsinniges als der Fatalismus: nämlich ein Wollen ohne Grund, wie dort ein Müssen ohne Grund.

[33.] Daß die meisten Menschen sich lieber bei einem Wollen ohne Grund befriedigen als bei einem Müssen ohne Grund ist sonderbar genug. Es mag daher kommen daß jede Ursach an und für sich erforschlich ist, nicht aber jedes Motiv: denn der Handelnde kann es verhehlen: so schieben sie denn heimlich ein verborgnes Motiv unter.

Beide Partheien sind nur dadurch auflösbar daß man zeigt wie Wille und Kausalität, Freiheit und Natur Eins sind. Den Weg hiezu wird meine neue Lehre zeigen, daß nämlich der Leib der Objekt gewordne Wille ist: und dennoch der Wille an sich dem Gesetz der Motivation, als Leib aber dem der Kausalität unterworfen ist. So wie ein Wille ist ist aber ein Leib, folglich so wie Motivation zugleich Kausalität.

[§. 213.]

[7] Das Wort Absolut ist an und für sich etwas ganz Unsinniges. Denn es ist Adjektiv, d. h. Bezeichnung eines Prädikats, dies muß doch irgend einem Objekt zukommen. Nun aber sagt der Satz vom Grunde, der unbestreitbare, aus, daß jedes Objekt mit einem andern in nothwendiger Verknüpfung steht: das Prädikat absolut bezeichnet aber nichts weiter als

das An-Nichts-geknüpft-seyn: dies widerspricht jedem Objekt, folglich kann jenes Prädikat von keinem Objekt prädicirt werden, denn dieses würde eben dadurch aufgehoben.

Dem Subjekt kommen, weil es nicht Objekt, d. h. weil es unerkennbar ist, gar keine Prädikate zu, folglich auch nicht das Prädikat absolut.

Wohin nun mit dem Absoluten?
In die Fichtische und Schellingsche Philosophie.

[§. 214.]

Die Duplicität unsers Bewußtseyns offenbart sich theils praktisch in der Duplicität des Willens, der ein zwiefaches höchstes Gut hat wovon keines sich auf das andre zurückführen, sich ihm unterordnen, sich mit ihm vereinigen läßt, auch keines zu erlangen ist ohne daß [8] das andre völlig rücksichtslos aufgegeben werde. Theils aber offenbart die Duplicität des Bewußtseyns sich theoretisch in Folgendem.

Gehn wir vom Objekt aus, so ist uns die Materie das erste, das wichtigste: wir kennen keinen andern Gegenstand des Forschens, keine höhere Weisheit, als wie aus der Materie die Weltkörper, die chemischen Grundstoffe, die Species der Gesteine und besonders die Organisationen hervor gegangen sind: die chemische Verwandschaft der Stoffe, und die Polarität sind die Hauptdata, die Ausgangspunkte zu jener Reihe von Ursachen und Wirkungen, mit deren Auflösung alle Weisheit gefunden seyn wird. Wir vergessen dabei ganz daß das Alles nur unsre Vorstellungen sind, und daß Ursach und Wirkung seyn nur für unsern Verstand etwas bedeutet, und daß die Zurückführung auf seine Gesetze eine Erklärung ist mit der selbst wieder ein neues Problem beginnt, nämlich diese Gesetze selbst. [33.] Wir übersehn demnach daß jede noch so folgenreiche Erklärung, sobald sie von irgend einem Datum, das nicht weiter erklärt sondern faktisch angenommen wird (wie hier Materie oder Ursach und Wirkung) und diesseit dessen sich alle Erklärung hält, — ausgeht, dem hölzernen Vogel auf

[Sp. 33. n. 3. 1 f.:] Man ist nur vielmehr geneigt Lateinische Worte ohne etwas dabei zu denken zu gebrauchen, als Teutsche. Wenn man nur den Philosophen auflegte Statt zu sagen das Absolute, immer das Losgebundne, kürzer das Lose, zu sagen; so würden sie weniger faseln von „der in der Vernunft liegenden Idee des Absoluten"!

der Stange zu vergleichen ist, den man willkührlich zum Ziel seines Strebens gemacht hat und den zu erlangen man alles aufbietet, der aber sobald er erlangt ist, doch nur ein hölzerner Vogel bleibt. [Zs.] Mit einem Wort eine bedingte Erklärung macht mich nur relativ klüger.

Auf diesem Standpunkt ist uns alles nichtig was nicht den Raum füllt, nicht Materie ist, daher auch die Platonischen Ideen, die ewigen Formen der Dinge.

Jordanus Brunus scheint mir auf diesem Standpunkt zu stehn: daher sein Eifern gegen die Platonischen Ideen, sein Beweisen und Preisen der Unendlichkeit der Körperwelt, deren innre treibende Kraft (den Maja der Vedas) er Gott nennt.

[1] Alles bisher Gesagte zeigt die Eine Seite des Bewußtseyns, die in Verstand, Sinnlichkeit und Vernunft befangne: und zwar sofern sie, wie es ihr am angemessensten ist, vom Objekt ausgehend reflektirt. — Diese nun wird ganz vernichtet durch das bessre Bewußtseyn (wie dieses durch jene). Mit dem Eintritt des bessern Bewußtseyns verschwindet jene ganze Welt wie ein leichter Morgentraum, wie ein optisches Blendwerk, nur nach ihrer Bedeutung fragen wir noch, nach den Platonischen Ideen, welche auszudrücken alle Zeit und aller Raum nebst ihrem Inhalt, nur die Buchstaben, der rohe Stoff, waren; und selbst die Ideen verschwinden zuletzt, indem das Bewußtseyn sich zurückzieht in die ewige Ruhe und ungetrübte Seeligkeit, die geistige Sonne des Platon. (Rep. VII). Es wird jetzt klar daß die vorhin ewige, unverrückbare, unendliche Realität der Materie, doch nur eine relative war, die nämlich davon abhing daß das Bewußtsein als Subjekt auftrat für welches allein Objekte da sind. Das Bewußtseyn beweist aber jetzt daß es auch anders als als Subjekt auftreten kann, und hier ist die Freiheit, die Möglichkeit selbst theoretisch die Welt zu vernichten. **Dresden 1814 H.H.**

[2] Auf dem Reflexionsstandpunkte und im empirischen rationalen Bewußtseyn bleibend, kann man, statt vom Objekt, vom Subjekt ausgehn, wie ich in meiner Abhandlung[1]. Da das Subjekt so gut durch das Objekt bedingt ist, als dieses durch jenes, so frägt sich ob und welche Vorzüge dies Verfahren

[Sp. Zs. n. 3. 14 f.:] Diese doppelte Ansicht stellt Platon dar im Sophista pp 259—266 [ed. Bip.]. — Vgl. Bogen L, L. p 1. [= S. 151.27 f. dies. Bdes.]

[1] [Über d. vierf. Wurzel; s. Bd. III dies. Ausg.]

habe. Folgende: das ganze Problem des empiriſchen Bewußtſeyns wird hier gleichſam beim Schopf gefaßt; denn der Punkt in welchem ſich alle Theile deſſelben vereinigen iſt das Subjekt; auf dieſes beziehn ſich alle vier Klaſſen von Vorſtellungen, welche eben unter den Begriff Vorſtellung vereinigt zu haben ſchon ein Großes für die Reflexion iſt. Ferner, da, wie wir geſehn, wenn auch die Geſetzmäßigkeit der Objekte erſchöpfend für den Verſtand erforſcht wäre, der Verſtand ſelbſt ein ganz neues Problem wird; ſo iſt man ſchon viel weiter wenn man den Verſtand ſelbſt, und noch weiter wenn man das Subjekt mit allen ſeinen Kräften zum Problem hat.

Ferner könnte ſich ergeben daß eine vollkommne Erſchöpfung der Geſetzmäßigkeit [3] der Objekte für den Verſtand unmöglich iſt, worauf Kants Antinomien deuten, und welches zuſammenhängt damit daß bloß für das Subjekt die Objekte da ſind und mit einer erſchöpfenden Erklärung der Objekte das Subjekt gewiſſermaaßen ſich aufheben würde. Da endlich der Uebergang zum beſſern Bewußtſeyn nicht eine Klaſſe der Objekte vernichtet, ſondern alle; ſo geſchieht dieſer Uebergang am beſten von dem Punkt aus den alle Klaſſen von Objekten gemein haben, d. i. vom Subjekt. [Sp. 33.] (Vgl. Bogen L L p 1. [= S. 151. 27 f. dieſ. Bdes.])

[§. 215.]

Nachdem Kant Aufmerkſamkeit erregt hatte, ohne verſtanden zu werden, war das Erſte was man verſuchte irgend einen durch ſich ſelbſt gewiſſen Satz aufzuſtellen, aus dem man eine Philoſophie abſpinnen wollte. Geſetzt das wäre gelungen, ſo wäre eine ſolche Philoſophie durchaus Fatalismus: alle Dinge wären durch die unerklärliche Nothwendigkeit jenes Satzes. Aber ein durch ſich ſelbſt gewiſſer Satz iſt Unſinn: der Satz vom Grunde iſt nirgends abzuweiſen, ſo wenig wenn er einen Erkenntnißgrund als wenn er eine Urſache heiſcht, und die Wahrheit iſt die [4] Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm.

Nachdem jenes mißlungen, ohne daß man nur eingeſehn warum es mißlang, wollte man von allen Seiten eine Anſchauung der Philoſophie zum Princip, d. i. zum Ausgangspunkt geben. Und dies geſchah nur weil man dem Satz vom

Grunde des Erkennens, [33] der jenes erste Unternehmen gestöhrt hatte, auf solche Weise entgehn wollte: denn die angeschauten Objekten bedürfen weiter keines Erkenntnißgrundes, sondern nur eines Grundes des Werdens, und wenn man nun vollends willkührlich von einem solchen angeschauten Objekt die Nothwendigkeit einer Ursache frech leugnete, d. h. es absolutes Objekt nannte (oder absolute Substanz) so war man am Ziele. Aber, abgesehn von jener frechen Willkührlichkeit, auch davon daß jedes Objekt das Subjekt voraussetzt, so giebt eine Anschauung keine Erkenntniß, denn Erkenntniß ist nur für die Vernunft, sie [33] besteht immer aus Begriffen ist immer ein Urtheil das einen Grund hat: der Anschauung kommt weder Wahrheit noch Falschheit zu, diese haben nur Urtheile: und alle Philosophie besteht nothwendig aus Begriffen und Urtheilen, ist offenbar nur für die Vernunft. Daher konnte man bei der bloßen Anschauung (die ja zu einer ganz andern Klasse von [5] Vorstellungen, als die der Vernunft, gehört) nicht bleiben. Die Anschauung mußte wieder Urtheile begründen; und thäte sie das wirklich; so mußten einen Jeden diese Urtheile [33] wenn sie irgend eine Wahrheit haben wieder auf jene Anschauung leiten: das bleibt aber meistens aus: selbst die Geweihten wissen nicht ob jeder dasselbe anschaue. Da will man dann unmittelbar aus der Anschauung keine Urtheile ableiten, sondern bloß mittelbar, in einiger Entfernung: will dann die Philosophie selbst in der Anschauung bestehn lassen! —

[§. 216.]

Soll die Betrachtung der Erbärmlichkeit Andrer uns übermüthig oder demüthig machen? Auf Einen wird sie auf die eine auf den Andern auf die andre Weise wirken; und dies wird karakteristisch seyn.

[§. 217.]

Der Don Juan ist der lebendigste Ausdruck davon wie das Leben ὑπουλος ist.

[§. 218.]

[6] Das was wir von einem Freunde fordern und das was wir uns von uns selbst versprechen bestimmen wir nach dem

Maaßſtab ſeiner und unſrer beſten Augenblicke, und daraus erwächſt Unzufriedenheit mit Andern mit uns und mit unſerm Zuſtande.

[§. 219.]

So oft ich in einen neuen Zuſtand, in eine neue Umgebung, getreten bin, bin ich Anfangs meiſtens unzufrieden und verdrießlich. Dies kommt daher, daß ich vorher in Gedanken den neuen Zuſtand im Ganzen, wie die Vernunft es mit ſich bringt, überſah; jetzt aber die Gegenwart voll neuer Objekte lebhafter als ſonſt auf mich einwirkt, dabei aber, wie alle Gegenwart, dürftig ſeyn muß, und ich nun von ihr ſchon die Erfüllung alles deſſen verlange was der neue Zuſtand mir verhieß, indem ich eben ihrer lebhafteren Einwirkung wegen mich mit ihr beſchäftigen muß und nicht zur Ueberſicht der ganzen Lebensweiſe, in der Vernunft, kommen kann.

[7] Viele Verdrießlichkeit überhaupt entſteht mir, und allen lebhaften Menſchen, durch ein ſolches zu ſtarkes Befangenſeyn in der Gegenwart. Die hingegen, deren Hauptkraft die Vernunft und zwar in ihrer Anwendung aufs praktiſche, iſt, d. i. die eigentlich vernünftigen, geſetzten, gleichmüthigen Karaktere, ſind viel heiterer, doch weniger in einzelnen Augenblicken aufgeregt und in brillianter Laune; auch können ſie nicht genial ſeyn. Denn ſie leben eigentlich hauptſächlich in Begriffen [33] wobei das Leben ſelbſt und die Gegenwart nur mit ſchwachen Farben vor ihnen ſtehn. Der Begriff aber kann nie mehr enthalten als die Anſchauung deren reflektirte, abſtrakte Vorſtellung er iſt. Jene bloß vernünftigen haben wenig Phantaſie, (ſonſt würde dieſe bald, wie bei mir, die Vernunft überwältigen) ihre Begriffe ſind alſo aus der Wirklichkeit abgezogen und dieſe giebt immer dürftige, fehlerhafte Exemplare, aus denen (wovon es immer auch ſei) die Phantaſie erſt das vollkommne Bild, das Ideal, das was gleichſam die Wirklichkeit hervorbringen will aber nicht kann, — herausrathen, [8] diviniren und ſchaffen muß: ein ſolches Produkt der Phantaſie, ein ſolcher idealer Repräſentant des Begriffs, iſt die Platoniſche Idee. Darum nun iſt Genialität nie ohne Phantaſie, welche ihr nothwendiges Werkzeug iſt, und dieſerhalb hat man geglaubt Genie ſei Phantaſie; was doch nicht iſt. Aus dieſen Ideen wieder Begriffe zu bilden

und zu ordnen, aber vollständige und reiche, die das Gepräge ihres Ursprungs tragen, und diese zu einem systematischen Ganzen, zu einer Wiederholung der Welt im Stoff der Vernunft, den Begriffen, zusammenzusetzen, das ist die Methode durch die ich eine Philosophie schaffen will: statt daß man bisher sie immer durch Anwendung des Satzes vom Grunde zu finden hoffte, der aber nur für die Wissenschaft taugt, die Philosophie hingegen eine Kunst ist.

Die, deren Hauptkraft die Vernunft ist, (eben weil die andern Kräfte bei ihnen nicht stark sind) die rein Vernünftigen, können nicht viel Einsamkeit vertragen, obgleich sie doch nicht lebhaft in Gesellschaft sind: denn Begriffe beschäftigen nur einen Theil des Menschen, man will Anschauung, und sie müssen diese in der Wirklichkeit suchen: statt daß wer starke Phantasie hat durch diese genug anschaut, daher der Wirklichkeit und auch der Gesellschaft mehr entbehren kann.

[§. 220.]

[1] Die Masse der Materie, das Ganze Unorganische, kann angesehn werden als das eigentlichere Korrelat [3₃.] und der reine Gegensatz des unerkennbaren Subjekts des Erkennens, ohne weitere Bestimmung der Art des Erkennens, welche jedesmal eine besondre Geisteskraft ist [3₃.] auch ohne Unterscheidung des Subjekts als reinen Subjekts des Erkennens von demselben als Individuo. Wie alle besondern Geisteskräfte Modifikationen des erkennenden Subjekts sind, so ist alle Organisation Modifikation jener Masse. Die todte Masse allein liegt dem Erkennenden Subjekt als sein reiner Gegensatz gegenüber. Jede Organisation [b.] ⟨oder jede Polarität⟩ nähert sich, als unmittelbares Objekt, dem erkennenden Subjekt, und immer mehr je vollkommner die Organisation ist, d. h. je reiner sie unmittelbares Objekt des Subjekts ist. Die vollkommenste Organisation wird am deutlichsten und reinsten vom Subjekt erkannt. Wo Sinnlichkeit anfängt, fängt auch Verstand an, durch welchen allererst Vermittelung zur Erkenntniß der mittelbaren Objekte möglich wird. Was würde Sinnlichkeit helfen ohne Verstand? Sie wäre verschwendet. Wo sie ist ist auch Verstand. Und nur mit Hülfe des Verstandes, denn nur mittelbar, kann die todte Masse Objekt werden. Dresden 1814 I. I.

[2] Die Pflanze hat keine mittelbare Erkenntniß, alſo erkennt ſie die todte Maſſe nicht. Aber ſie wird unmittelbar aus der todten Maſſe; ſie verliert ſich in dieſe durch allmähligen Uebergang: denn in welchem Zeittheil wird das Waſſer zum Saft, das Unorganiſche zum Organiſchen?

Alle Organiſation zeigt ein deutliches Analogon der Polarität. Es ſcheint als ſei jeder Körper ſofern er polariſirt in einem geringen Grad unmittelbares Objekt: ja faſt ſogar ſofern ſein permanenter weſentlicher Zuſtand Urſach von Veränderungen iſt. Bako von Verulam ſagt: „könnte der Stein zur Erde fallen wenn er nicht von der Erde wüßte? Könnte die Nadel nach Norden weiſen, wenn ſie nicht den Nord erkennte?“ Der ganze Erdkörper zeigt magnetiſche und elektriſche Polarität. Wo iſt zulezt Materie die nicht einigermaaßen unmittelbares Objekt wäre?

Jedes unmittelbare Objekt des Erkennens, iſt auch Objekt eines Willens, ja nur die Materiale Erſcheinung eines Willens. Es ſcheint alſo als könnte kein Objekt ſeyn, wenn es nicht der Ausdruck eines [3] Willens iſt. Iſt denn auch der ganze Erdkörper ein ſolcher?

Dieſer ganze Aufſaz zeigt den Berührungspunkt meiner Philoſophie (die vom Subjekt ausgeht) mit der Naturphiloſophie die vom Objekt ausgeht, [3ʒ.] und hängt genau zuſammen mit dem auf den nächſten folgenden. [S. 144.31 f. dieſ. Bdes.] Wie der Raum unendlich iſt, muß es auch die todte Maſſe, die Materie [Sp. 3ʒ.] (dem Raum nach) ſeyn:*) dies iſt ein Hauptgedanke des Jordanus Brunus, der ihn auf alle Weiſe zu beweiſen ſucht. Man möchte dieſe Unendlichkeit der Materie ein Analogon der Unergründlichkeit des erkennenden unerkennbaren Subjekts nennen.**)

*) [3ʒ.] Dies iſt unerweislich[:] bloß der Zeit nach[,] nicht dem Raum nach iſt die Materie als unendlich zu erkennen.

**) [Sp. 3ʒ.] Die Unendlichkeit des Objekts iſt eigentlich nur der Reflex der Unendlichkeit des Subjekts. Dieſe letztere beruht darin, daß das Subjekt vom Saz vom Grund, der die Form des Objekts iſt, ganz frei bleibt. Jene erſtere darin, daß, da der Saz vom Grund die Form alles Objekts iſt, das Objekt überhaupt, wenn man es im Ganzen alſo inclusive ſeiner Form, betrachtet, nicht weiter dem Saz vom Grund

[Sp. 33.] Ferner möchte man die Beharrlichkeit, Unvergänglichkeit der Materie im Gegensaz der vergänglichen Form, als Analogon der Zeitlosigkeit des Subjekts ansehen: so daß einerseits das Subjekt, andrerseits die Materie vom Untergang frei bleibt und dieser bloß der Wechsel der Formen ist. Auch kann man sagen: die Unvergänglichkeit erscheint subjektive als Subjekt des Erkennens, objektive als Materie. Siehe Bog. L. L. [= S. 152.2f. dies. Bdes.]

Es ist merkwürdig, wie jede vollkommne Organisation die unvollkommneren zu ihrer Nahrung voraussetzt: nun ist eine jede doch nur Ausdruck und Sichkundmachung eines Willens. Sollte wie mein Körper den der Thiere und Pflanzen voraussetzt und fordert, so mein Wille auch mit dem ihrigen zusammenhängen und dieser Zusammenhang seine Sündhaftigkeit seyn, die in jenen meist unverholner, doch auch weniger mächtig hervortritt? —

[Sp. 33.] Eben so setzt mein Leib, sofern er ein männlicher ist, einen weiblichen voraus: denn ich kann seine Männlichkeit nicht als etwas zweckloses denken. Doch ist nun mein Leib bloß die Erscheinung meines Willens. Sollte denn mein Wille mit demjenigen dessen Verkörperung und Sichtbarkeit ein weiblicher Leib ist, zusammenhängen und irgend wo Eins seyn? — Sehr in der Ferne zeigen sich hier Aufschlüsse über zwei wichtige Dinge. Erstlich über Teleologie: jeder Theil eines Organismus muß einen Zweck haben weil er, wie der ganze Organism, Ausdruck eines Willens ist, und ein Wille immer etwas will, d. h. einen Zweck hat. Zweitens über die höchste sympathische Geschlechtsliebe, welche die Hypothese zuläßt eines besondern Zusammenhanges des Willens zweier Personen, sofern er sich in der Duplicität der Geschlechter verkörpert.

Siehe Bog. L, L, L, p 3. [= S. 275.2f. dies. Bdes.]

[§. 221.]

[4] Den intelligiblen Karakter habe ich einen außer der Zeit liegenden Willensakt genannt, dessen Entwickelung das

unterworfen ist, da es ihn in sich faßt, nicht von ihm umfaßt wird, (was nur der Fall jedes einzelnen Dings oder Theils, oder Begriffs ist). Die **objektive** Unendlichkeit ist das Resultat der Philosophien der Eleaten, des Bruno (siehe besonders die Darstellung seines Eins in Jakobi über Spinoza p 294) des Spinoza: sie verhält sich zur **subjektiven** Unendlichkeit wie das Beleuchtete zur Sonne. Diese letztere ist dargestellt besonders im Oupnek'hat, in Kant, in Schellings absolutem Ich. Ich hoffe sie zum ersten Mal rein darzustellen. Wie die Betrachtung der objektiven Unendlichkeit beunruhigend und trostlos, die der subjektiven dagegen beruhigend und tröstlich sei, habe ich gezeigt Bogen Y, Y, p 6. [= S. 219.9f. dies. Bdes.]

Leben in der Zeit [33.] oder der empiriſche Karakter iſt: für das Praktiſche haben wir alle ſowohl den einen als den andern: denn ſie ſind unſer Seyn. Der Karakter modifizirt unſer Leben mehr als wir denken und es iſt gewiſſermaaßen wahr, daß jeder ſeines Glückes Schmidt iſt. Zwar ſcheint es uns als werde unſer Loos uns faſt ganz von außen zugetheilt und uns gleichſam wie eine fremde Melodie durch das Ohr beigebracht. Aber beim Rückblick auf die Vergangenheit unſres Lebens, ſehn wir ſchon daß es aus lauter Variationen auf ein und daſſelbe Thema [33.] (welches der Karakter iſt) beſteht und überall derſelbe Grundbaß ſich hören läßt. Dies kann und muß Jeder an ſich erfahren. Aber es giebt nun auch einen beſtimmten deutlichen intellektuellen Karakter, [33.] für das Theoretiſche, den nicht Jeder hat: denn hier iſt die beſtimmte Individualität Genie, ſie iſt originelle Weltanſicht, die ſchon durchaus ungewöhnliche Objektivität vorausſetzt, welche das Weſen des Genies iſt. Dieſer Intellektuelle Karakter nun iſt das Thema auf welches alle Werke des [5] damit begabten Variationen ſind. In einem in Weimar geſchriebenen Aufſaz [ſ. S. 95.7 f. dieſ. Bdes.] habe ich dies einen Kniff genannt durch den jedes Genie alle ſeine Werke, ſeien ſie auch noch ſo mannigfaltig, hervorbringt. Dieſer intellektuelle Karakter beſtimmt die Phyſiognomie genialer Menſchen [33.] die ich die theoretiſche Phyſionomie nennen möchte, und giebt ihr das ausgezeichnete Gepräge, am meiſten in Aug und Stirn: bei gewöhnlichen Menſchen iſt von ſolcher theoretiſchen Phyſionomie nur ein ſchwaches Analogon. Hingegen die praktiſche Phyſionomie, den Ausdruck des Willens, des praktiſchen Karakters, der eigentlichen Moraliſchen Geſinnung haben Alle: er zeigt ſich am meiſten im Munde.

[§. 222.]

Sprechen und Mittheilung, die immer von leiſer Anregung des Willens gegeneinander, begleitet ſind, ſind beinahe phyſiſches Bedürfniß. Bisweilen aber ſind mir die Thiere viel unterhaltender als die gewöhnlichen Menſchen. Denn, erſtlich,

[33. n. 3. 31 f.:] (Dieſer Aufſatz bezieht ſich auf den vorletzten [S. 141.18 f. dieſ. Bdes.])

was kann man sich überhaupt sagen? nur Begriffe sind durch Worte mittheilbar, also die trockensten Vorstellungen, und was für Begriffe hat denn wohl [6] so ein gewöhnlicher Mensch mitzutheilen, wenn er nicht eben erzählt oder berichtet, was aber kein Gespräch giebt; auch ist der größte Reiz des Gesprächs nur das mimische, der sich zeigende Karakter, so wenig es auch sei. Sogar aber der vorzüglichste Mensch, wie wenig kann er *sagen* von dem was in ihm vorgeht! nur Begriffe sind ja mittheilbar. Doch ist ein Gespräch mit geistreichen Menschen eine der größten Freuden. Bei gewöhnlichen aber kommt zu ihrer Dürftigkeit noch dies hinzu, daß ihre Vernunft sie in den Stand setzt sich zu verbergen und zu verstellen, die Nothwendigkeit dies auszuüben giebt ihnen ihre eigne Erbärmlichkeit, so daß sie nicht ein Mal das wenige was in ihnen ist zeigen, sondern statt dessen eine Maske. Die *Thiere* aber, ohne Vernunft, können nichts verhehlen, sie sind durchaus *naiv*, und dadurch *sehr unterhaltend*, wenn man nur zu ihrer Art der Mittheilung objektiv genug ist: sie sprechen nicht mit Worten, allein durch ihre Gestalt, ihren Bau, ihre Lebensweise, ihr Treiben, [7] sprechen sie sich für den Beobachter auf eine unterhaltende und angenehme Weise aus. Er sieht mannigfaltiges Leben auf von seinem eignen sehr verschiedne Weise dargestellt, und doch als wesentlich das selbe was seines ist. Er sieht es vereinfacht, er sieht es nach Ausscheidung der Reflexion, wie es da in den Thieren ganz der Gegenwart lebt, sie fest ergreift, für die Zukunft nicht (wenigstens [nicht] mit Bewußtsein) sorgt, den Tod nicht fürchtet, [33.] und so auf das Völligste im Leben befangen ist.

Der Leib des Menschen und des Thieres ist nichts als sein Wille in der Erscheinung, sein im Raum Objekt gewordner Wille. Sein Leben ist die Entwickelung dieses Willens in der Zeit, seine Selbsterkenntniß, die historische Darstellung seiner selbst, Variationen auf das außerzeitliche Thema, das sein intelligibler Karakter ist. [33.] der Spiegel in welchem er sich selbst (d. h. seinen Willen) sehn und erschrecken soll.

Durch die Vernunft kann er die Erscheinung dieses Willens hemmen: (nicht den Willen selbst) [33.] und das ist seine Freiheit: er kann eine fremde Rolle spielen, die ihm etwa als Ideal des

[W. s. sp. 33. n. 3. 15:] Hinc [W. s. sp. 33. n. 3. 27:] hactenus

Weiſen und Heiligen gefallen hat, und ſo dadurch daß er, ſtatt ſeinen Karakter zu offenbaren, jenen idealen darſtellt, zeigen, wie er jenen idealen liebt und ſeinen eignen haßt, ſich haßt ſofern er nur belebter Leib, [8] Objekt gewordner Wille iſt. Aber aufheben kann er ſeinen Karakter nie: er kann ihn bloß verleugnen. Das Thier iſt, als ohne Vernunft, nicht frei. Es muß ganz ſeine Rolle ſpielen [33.] daher auch iſt es vollkommen naïv. (Dreſſur iſt Gewohnheit, die ihm, weil ihm Reflexion fehlt, aufgedrungen werden kann und ſich durch eine dunkle Furcht, der ein Phantasma erlittner Strafe zum Grunde liegt, erhält) Uebrigens entwickelt ſich dieſe Rolle bei ihm, wie beim Menſchen in der Zeit: obgleich es nämlich, als vernunftlos, der Freiheit wie der Verſtellung unfähig iſt, und daher vollkommen naïv; ſo zeigt es doch nicht in jedem Moment ſeinen ganzen Willen, Karakter und Daſeyn; ſondern dieſer entwickelt ſich ihm und dem Beobachter erſt ſucceſſive, in Handlungen.

Die Pflanze muß, wie Menſch und Thier, Erſcheinung eines Willens, ein verkörperter Wille, ſeyn: denn alles Wachſen, Vegetiren, Reproduciren iſt nur als Erſcheinung eines Willens denkbar. Dieſer Wille muß einen Karakter haben, der ſogar auch empiriſch und intelligibel ſeyn muß. Bei Menſch und Thier iſt der empiriſche Karakter nur Erſcheinung des intelligiblen der als ein einziger außerzeitlicher Willensakt anzuſehn iſt, und jener deſſen Entwickelung in der Zeit.

Dresden 1814. K.K. [1] Intelligibler und empiriſcher Karakter ſind alſo hier aus einander gehalten: jener iſt ein einziger Akt, dieſer eine Reihe von Handlungen. Bei der Pflanze aber fallen beide zuſammen. Ihr Leben in der Zeit iſt gleichfalls nur ein einziger

---

[33. n. 3. 5f.:] Man denke nur ja nicht der Wille ſei die Urſache des Leibs! Obgleich ich nur einen Leib habe, ſofern ich will, ſo will ich doch auch nur ſofern ich einen Leib habe.

[W. ſp. 33. n. 3. 29f.:] Jakob Böhm de signatura rerum, cap: 1. § 15, 16, 17. ſagt: „Und iſt kein Ding in der Natur, es offenbaret ſeine innre Geſtalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet ſtets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat ſeinen Mund zur Offenbarung. — Und das iſt die Natur-Sprache, daraus jedes Ding aus ſeiner Eigenſchaft redet, und

Akt, nämlich ihre Verkörperung und Entwickelung, ihr Wille offenbart sich nur als ein Daseyn: ohne eigentliche Erkenntniß kann sie auch keine Motive erkennen und sonach *handeln*. Ihre Gestalt erschöpft den ganzen Inhalt ihres Willens. Darum ist sie um eben so viel naïver als die Thiere, als diese naïver als die Menschen sind: denn die Thiere entwickeln ihren Karakter [33.] zwar unverholen und ungehemmt, aber doch erst successive in Handlungen, und wollen eine Weile beobachtet seyn: die *Pflanze* offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick, sie spricht sich mit einem Schlage völlig aus. Daher sind die Physionomien der Pflanzen so interessant: auch mag dies beitragen zum ästhetischen Wohlgefallen an der Natur, das jedoch großen Theils aus der bloßen Objektivität der Betrachtung entspringt: daher es sich auch auf ganz leblose Dinge erstreckt.

Die Mineralogie endlich offenbart mehr und mehr daß alles Gestein Krystall ist und alles unkrystallinische bloß zerstöhrtes Krystall, Trümmer.*) Die Krystallisation [2] selbst aber ist sichtlich ein Streben, eine Polarisation, und jedes eigne Streben ist ein Wille. Auch der Stein also ist anzusehn als Ausdruck eines Willens. Die Pflanze offenbart ihren Willen zwar durch die bloße Gestalt und deren Entwickelung: diese Entwickelung aber geschah doch in der *Zeit*, ja wiederholte sich öfter, und erhielt sich als dauernd, als wahres Zeitleben. Beim Stein ist auch nicht ein Mal dieses mehr. Er hat kein dauerndes Leben, er kann es nicht zum Leben bringen, Todt und Leben fallen bei ihm zusammen: die Krystallisation ist *in* wie *außer* der Zeit sein einziger Akt.**)

Wird der Pflanze selbst ihr Wille, indem er verkörpert ist, auf irgend eine Art objekt, hat sie irgend Erkenntniß? Oder ist sie nur mir Objekt? —

(Ohne Verstand kein Objekt.)

---

sich immer selber offenbaret und darstellet: — denn ein jedes Ding offenbaret seine Mutter, die die Essenz und *den Willen* zur Gestaltniß also giebt.

*) [W. sp. 33.] Dies ist zuviel gesagt: es giebt unkrystallinische Niederschläge und deren Verhärtungen: z. B. dichter Marmor, verhärteter Ton, Jaspis u. s. w.

**) [W. sp. 33.] Schwere, chemische, elektrische, magnetische Eigenschaften, sind aber auch sein Leben, d. s. Objektivirungen des Willens.

Sollte der Wille der Pflanze (die mein Leib als ſeine Nahrung vorausſetzt) mit meinem Willen zuſammenhangen, und ich daher für ſie mit erkennen und mit meinem Willen dann auch der ihre beſtimmt ſeyn? —

Ueberhaupt aber ſehn wir [3] daß Alles was iſt nur Erſcheinung von Willen iſt, verkörperter Wille. Wir wiſſen aber daß alle unſre Quaal nur aus dem Willen kommt, [3₃.] (M. S. Bogen E. E. p 6 & seq. [= S. 125.20 f. dieſ. Bdes.]) wir nur in ihm unſeelig, dagegen im reinen Erkennen, als von ihm befreit, ſeelig ſind. — Der Wille alſo iſt der Urſprung des Böſen und auch des Uebels das nur für ſeine Erſcheinung, den Leib, da iſt: und der Wille iſt auch der Urſprung der Welt.

[§. 223.]

Phantaſie iſt eigentlich des Verſtandes und der Sinnlichkeit Abhängigkeit vom Willen und daher ihre Uebungsfähigkeit.

Gedächtniß im engern Sinn iſt eigentlich nur der Vernunft Abhängigkeit vom Willen und Uebungsfähigkeit.

Phantaſie iſt alſo für Verſtand und Sinnlichkeit, was Gedächtniß für die Vernunft.

[3₃.] Man kann auch ſagen Phantaſie iſt das Gedächtniß des Verſtandes und [der] Sinnlichkeit: und Gedächtniß iſt die Phantaſie der Vernunft.

Beim Wahnſinn ſcheint mir das eigentliche Gedächtniß zu leiden: weiter nichts. Sie haben den übrigen Gebrauch der Vernunft, nur nicht die willkührliche Wiederholung des Vergangnen in Begriffen, daher ſie deſſen Verbindung mit dem Gegenwärtigen nicht wiſſen. Ueberhaupt geht ihnen das Wiſſen ab, welches [4] eigentlich in den durch Uebung vom Willen abhängig gemachten Begriffen beſteht. [W. ſp. 3₃.] Auch geht ihnen das Wiſſen wohl nicht ganz ab; ſie haben einige Bruchſtücke davon, aber kein Ganzes des Wiſſens, von ihrem eignen vergangnen Leben und den Verhältniſſen außer ihnen. — Uebrigens ſcheint mir den Wahnſinnigen nichts zu fehlen.

[Sv. 3₃. n. 3. 1 f.:] Sollte eben ſo der Wille des Weibes, das mein männlicher Leib fordert und vorausſetzt, mit meinem Willen zuſammen- [35] hangen?

[3₃. n. 3. 26 f.:] (den Phantasmen hängt keine Zeitbeſtimmung an: daher wiederholen ſie das Vergangne nicht als ſolches)

Da der Gegenstand großen geistigen Schmerzes doch immer nur im Gedächtniß liegt, [b.] ⟨(aus welchem er Phantasmen bilden mag⟩ (deshalb auch die Thiere desselben nicht fähig sind, da sie nur in der Gegenwart leben) so erklärt es sich wie aus solchem Schmerz Wahnsinn wird, (King Lear, Ophelia etc.), indem der Mensch im Uebermaaß der Quaal gleichsam das Gedächtniß von sich wirft und so im Wahnsinn Erleichterung findet.

[§. 224.]

Ethik kann so wenig zur Tugend verhelfen, als eine vollständige Aesthetik lehren kann Kunstwerke hervorzubringen. [3₃.] Ja sie verhält sich (welche Form sie auch annehme z. B. eine religiose) ganz und gar zur Tugend wie Aesthetik zur Kunst. Kant, indem er keine Handlung für tugendhaft gelten läßt die nicht aus einer in abstrakto bewußten Maxime geschehn ist, allen andern aber, indem sie aus augenblicklichen Aufwallen, Weichherzigkeit u. s. w. hervorgegangen wären, kein Verdienst läßt, thut dasselbe als Einer der begehrte jedes ächte Kunstwerk müßte [5] durch wohlüberlegte Anwendung einer abstrakten Aesthetischen Regel entstanden seyn. Denn die Tugend ist so gut angeboren und nicht zu erlernen als das Genie. Eine Wahrheit die freilich Staunen und Erschrecken erregen wird: [3₃.] weshalb sie aber doch nicht verschwiegen werden darf.

Einer der ohne wahren Trieb zum Guten, es dennoch thut [3₃.] und zwar ohne zeitlichen Vortheil davon zu hoffen, sondern etwa z. B. um dem Fegefeuer zu entgehn, oder sogar um nach Kantischen Grundsätzen, denen er zugethan ist, zu seiner eignen Theoretischen Befriedigung, welche Konsequenz fordert, zu leben; ein solcher kann doch so schlecht seyn als irgend ein Verbrecher, und er gleicht ganz und gar dem geistlosen Nachahmer in der Kunst. Dies haben Luther und die allerälteſten Lehrer der christlichen Kirche sagen wollen indem sie lehrten nur der Glaube mache seelig nicht die opera operata: den Glauben aber verleihe einzig und allein der heilige Geist.

[§. 225.]

[6] Man wird überhaupt ein Mal einsehn müssen daß diese wahrnehmbare Welt nicht ein Schauplatz ist auf dem wirklich etwas vorgeht (sie hat ja keine Realität) und deren

Veränderungen und Vorgänge daher wirklich etwas wären, bedeuteten und nach ſich zögen; ſondern daß ſie nur das anzeigende Zieferblatt derjenigen Welt iſt in welcher überhaupt etwas iſt: ſie iſt nur der Spiegel in welchem wir ſehn ſollen was wir ſind, außerdem aber haben ihre Züge ſo wenig eine Bedeutung als die Zahlen oder Buchſtaben neben ihrem Werth noch eine andre Bedeutung, z. B. eine äſthetiſche, haben.

[§. 226.]

Jeder Menſch der einen heftigen körperlichen Schmerz, oder ein großes geiſtiges Leiden, durch gebrochnen Willen, leidet, oder auch nur eine ſchwere Arbeit im Schweiß ſeines Angeſichts verrichtet, das Alles aber mit einiger Faſſung und Reſignation; — ein ſolcher kommt mir immer vor wie [7] ein Kranker der eine ſchmerzliche Kur, etwa beizende Mittel, oder Schweißbäder u. ſ. w. braucht, aber mit Geduld und ſogar mit einiger Befriedigung den Schmerz erträgt, weil er weiß daß je mehr er leidet deſto mehr auch der Krankheitsſtoff zerſtöhrt wird und daher der Schmerz das Maaß ſeiner Heilung iſt und folglich beinah als das Heilmittel ſelbſt betrachtet werden kann. So nämlich tödten Schmerz, Leiden und ſaure Arbeit, den Willen zum Leben deſſen Erſcheinung dieſe nichtige, befriedigungsloſe und traurige Welt iſt.*)

[Zz.] Das Bewußtſein des hier Ausgeſprochenen iſt es was uns gegen jeden Leidenden eine Ehrfurcht einflößt, ohne daß wir nach ſeiner Moralität vorher fragten, weil durch Leiden auch der böſeſte Menſch gut wird (freilich erſt bei verſchiedenem Maaß des Leidens,) der ſchlimmſte Wille ſich endlich wendet, daher gewiſſermaaßen Gutſeyn und Leiden daſſelbe ſind, gleichſam Pole eines Ganzen, zwei Richtungen derſelben Linie.

Beim Anblick fremder Leiden iſt das Andenken an unſer eignes Wohlſein immer ein Vorwurf und bitter.

[Sp. Zz.] Durch dieſen Vorwurf, dieſe Bitterkeit, dieſes Nichtwollen unſers eignen Wohlſeyns, beim Anblick fremden Leidens, kompenſiren und entſühnen wir in gewiſſem Maaße das Uebermaaß des Wohls das uns der Zufall gab: umgekehrt der Leidende, Entbehrende, ſich Mühende, wird er beim Anblick des Glücklicheren neidiſch, hat in gewiſſem Maas ſeinen Lohn dahin. — In allen dieſen Dingen ſind es ja nicht wirkliche neue Willensakte die entſtehn; ſondern es ſind nur Symptome des Willens der in jedem lebt.

*) [Sp. Zz.] Siehe Bogen N, N, p 2. Bog. S, S, p 2. & 5. Bog. X, X, p 1. [= S. 163.32f., S. 185.26f., S. 187.10f., S. 211.14f. dieſ. Bdes.]

[§. 227.]

Das Kunſtwerk iſt das ſchon durch das Subjekt durchgegangne Objekt, und daher für den Geiſt, was für den Leib animaliſche Nahrung iſt, d. i. die ſchon aſſimilirte vegetabiliſche.[1] [S. ſp. 33.] Iſt's im 1ſten Bd.[2] ?

[§. 228.]

Gut heißt durchaus nur zweckmäßig, und Zwecke giebt es nur für einen Willen: darum heißt gut allemal unſerm Willen gemäß: ſo ſagen wir gutes Wetter, gutes Eſſen, [8] gute Wege, gute Waffen: d. h. alles wie wir ſie wollen und unſrer Natur nach wollen müſſen; wie ſie unſerm Willen gemäß ſind. Zuverläſſig hat man einen Menſchen urſprünglich, wie jedes andre Ding, nur deswegen gut genannt, weil er dem Willen des Andern gemäß, d. h. dieſem freundlich war: und die Benennung gut, von Menſchen iſt urſprünglich gewiß in Beziehung nicht auf den aktiven ſondern auf den paſſiven Theil entſtanden: dieſer nannte gut alles was ſeinen Wünſchen und Zwecken entſprach, [33.] alſo auch den ihm günſtigen Menſchen.

Erſt ſpäter nahm der Menſch (d. h. ſeine Vernunft) wahr, daß, um mit ſeinem beſſern Bewußtſeyn übereinzuſtimmen, er gut ſeyn müſſe, d. h. den Wünſchen Andrer geneigt. So ward nunmehr das gut der Gegenſaz des Böſen, ſtatt daß es urſprünglich Gegenſaz des Uebeln geweſen. So iſt das Abſolute *αγαθον* nur das abgeleitete, das *αγαθον προς τι* aber das urſprüngliche.

[§. 229.]

[1] Der vollkommne Philoſoph ſtellt theoretiſch das beſſre Bewußtſeyn rein dar, indem er es genau und gänzlich vom empiriſchen ſondert. **Dresden 1814 LL.**

Der Heilige thut daſſelbe praktiſch. Beiden iſt es karakteriſtiſches Merkmal ihrer Vollkommenheit, daß ſie keinen Theil des empiriſchen Bewußtſeyns ſchonen, unter welcher Geſtalt er auch erſcheinen mag.

[1] [Faſt wörtlich aufgenommen in Parerga II § 209; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 460.21—24.]

[2] [Wohl Bd. I von Welt als W. u. Vorſt. gemeint.]

[Sp. 33. n. 3. 10f.:] Hobbes, Locke u. a. haben ſchon bonum & malum alſo erklärt.

[§. 230.]

Unſer Zeitliches Daſeyn iſt uns nur als [b.] ⟨Form der⟩[1] Materie gegeben, dieſe Form als hinfällig, im Gegenſaz der Materie, die beharrt und der Vergänglichkeit nicht unterworfen iſt. Und dieſe Erſcheinung lügt nicht, der Karakter der Welt iſt Wahrheit (ſiehe Bogen BB, p 5 & seq. [= S. 113.2 f. dieſ. Bdes.])

Unſer zeitliches Daſeyn iſt hinfällige Form der Materie. Nur der zur fixen Idee gewordne Dogmatismus, kann durch einen Salto mortale, dem Daſeyn des Individuums Ewigkeit geben wollen. — Das Subjekt aber als Erkennendes iſt deutlich von allem Objekt getrennt, daher frei von der Zeit und dem Untergang. So erſcheint die endloſe Dauer der Materie als Spiegel der Ewigkeit (d. i. Zeitloſigkeit) des Subjekts.

[2] Aber nun iſt die Platoniſche Idee Kants Ding an ſich (ſiehe Bogen GG p 2 [= S. 132.2 f. dieſ. Bdes.]) d. h. frei von Zeit und Raum, und dadurch von Vielheit, Wechſel, Anfang und Ende. Sie allein iſt das *οντως ον* oder das Ding an ſich. Sie aber iſt ja nur die Form, nach Abzug nicht nur der Materie, ſondern ſogar aller Wiederholung mittelſt Zeit und Raum, von denen ſie nicht weiß.

Welch ein Gegenſaz! Einerſeits finden wir nur die Materie als real, bleibend, wahrhaft ſeyend: die Form dagegen als hinfällig, verſchwindend, nichtig. Andrerſeits iſt nur die Form das Reale, von Zeit und Raum freie, die nur die [b.] ⟨Form⟩[2] ihres Erſcheinens ſind, wie die Materie eben nur ihre Sichtbarkeit.*)

[Zs.] Der erſten Anſicht iſt die Form eine Nebenſache, ein Zufälliges, eines deſſen vergängliche Dauer, im Gegenſaz der unendlichen Zeit in der die Materie immer beharrt, gänzlich verſchwindet und durch Annäherung = 0 wird: die Materie dagegen iſt alles, iſt real. — Der andern Anſicht iſt die Form allein beachtenswerth, da nur ſie Bedeutung hat, indem ſie Ausdruck der Platoniſchen Idee iſt: die Materie dagegen kommt bloß in Betracht ſofern ſie die Form ausdrückt. — In der hier aufgeſtellten Geſtalt drückt ſich vielleicht am deutlichſten der Gegenſaz aus, der alle Menſchen in zwei Partheien, nämlich die vernünftigen und die genialen, theilt,

[1] [Korr.] geformte

[2] [Korr.] Art

*) [Sp. Zs.] Die Form, *ειδος* iſt unendlich, unvergänglich weil ſie außer der Zeit liegt; die Materie iſt unvergänglich weil ſie in unendlicher (die ihr nichts anhaben kann) beſteht.

welche Partheien ſich einander in tauſendfachem Streit entgegenſtellen. Bald will die erſte das Nützliche dagegen die andre das Schöne. Bald will die erſte Egoismus dagegen die zweite Tugend und Aufopferung. Die erſte müßte um konſequent zu ſeyn immer reinen Materialismus predigen, wie das systeme de la nature. Aber ſie iſt meiſtens nicht reſolut genug dazu und hilft ſich durch eine andre Welt in Wolkenkukuksheim, durch Theismus, durch Religion. Man ſieht der Name ihrer Anhänger iſt Legio.

Dieſe Antinomie liegt nicht in der Vernunft, ſondern ſie iſt der Wendepunkt auf deſſen Spitze die Welt balancirt: ſie iſt einer der Ausdrücke des Gegenſatzes zwiſchen empiriſchem und beſſerm Bewußtſeyn: jede ihrer Antitheſen iſt wahr und iſt falſch, je nachdem man auf dieſem oder jenem Standpunkt ſteht. Sie iſt theoretiſch was Tugend und Laſter praktiſch. Der erſte Standpunkt iſt der der [3] Wiſſenſchaft, der zweite der der Kunſt. Zum erſten leitet die Vernunft: zum zweiten das Genie. Alle Philoſophen haben auf einem von beiden geſtanden. Auf dem erſten Ariſtoteles und faſt alle: auf dem zweiten ſehr wenige, aber Platon und Kant. Auf dem erſten ſteht der Empirismus, aber eigentlich ebenfalls der Rationalismus, der alſo der wahre Gegenſaz jenes nicht iſt, weil eben die Vernunft ſo gut als Sinne und Verſtand dem empiriſchen Bewußtſeyn angehört, das daher eben ſo gut das rationale heißen kann, [3₃.] am beſten aber die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund: als der wahre Gegenſaz vom Empirism und Rationalism ſteht auf dem zweiten Standpunkt der ächte Kriticismus.

Aber das beſſre Bewußtſeyn kennt weder Objekt noch Subjekt: es ſteht alſo auf keinem von beiden Standpunkten da auch die Platoniſche Idee ein Objekt iſt. Aber ſeine Aeußerung das Genie ſteht auf dem zweiten Standpunkt. [3₃.] Seine andre Aeußerung, die Heiligkeit, beſteht darin daß man die Idee der Welt anſchaut und ſie nicht will. (Siehe Bogen GG, p 7 & seq [= S. 136.10 f. dieſ. Bdes.])

[§. 231.]

[4] Mit einem Kunſtwerk muß man ſich verhalten wie mit einem großen Herrn: nämlich ſich davor hinſtellen und warten daß es Einem etwas ſage.

[3₃. n. 3. 24 f.:] Dieſe entgegengeſetzten Anſichten ſtellt Platon auf im Sophiſta p 259—266. [ed. Bip.] — Vergleiche Bogen G. G. p 7. [= S. 136.10 f. dieſ. Bdes.] Siehe Jakobis Darſtellung der Phil[oſophie] des Bruno in ſeinen Briefen über das Syſtem des Spinoza (1789) pp 269—287.

[§. 232.]

Darin zeigen die Alten wieder den richtigen Sinn, den wir in ihren Kunstwerken bis auf das mindeste Gefäß herab bewundern, daß sie nie transscendent wurden, wie wir mit unserm ernstlich gemeinten Theismus und Seelenfortdauer. Sie blieben stets mythisch, d. h. redeten von der Erscheinung als von der Erscheinung, naïv und wahr. Ihre Theogonie gieng, wie die Reihe der Ursachen in indefinitum, und nicht setzten sie mit hölzernem Ernst einen Allvater: fragte Einer mit Vorwiz immer weiter zurück, so wurde er mit einem Scherz abgefertigt, daß zuerst ein Ei gewesen sei aus welchem der Eros hervorgieng: welchem Scherz eine, nur noch nicht in abstracto bewußte, Kritik der Vernunft zum Grunde liegt. Oder auch, statt einen Anfang in der Zeit zu setzen, [5] personifizirten sie die Zeit selbst.

[§. 233.]

Wissen heißt eigentlich Begriffe und ihre Verbindungen in der Uebung d. h. Abhängigkeit vom Willen zu ihrer Vergegenwärtigung haben; ist also durch Vernunft bedingt. Sich einer Sache bewußt seyn heißt demnach sie in abstrakte Begriffe abgesetzt und eingeübt haben. Die Leute sprechen auch von Neigungen Gefühlen und wie sie es weiter nennen deren sie sich nicht bewußt wären: was der gegebenen Erklärung gemäß ist. Die Thiere wissen gar nichts. Der Instinkt ist ein Handeln nach Zwecken ohne Wissen derselben: d. h. ein Handeln das wie ein vernünftiges nach Zwecbegriffen ausfällt, und es doch nicht ist: es geschieht dennoch mit Verstand, nach dem Kausalitätsgesetz: es bedarf einer weitern Erörterung und ist wichtig und geheimnißvoll.

Man müßte dem Allem zufolge das Bewußtseyn auf die Vernunft einschränken: was doch nicht wohl angeht. Denn wir brauchen dies [6] Wort (indem kein andres da ist) um nicht nur das ganze Subjektseyn als Korrelat aller Klassen von Vorstellungen zu bezeichnen, sondern um sogar auch das bessre Bewußtseyn mit darunter zu begreifen, welches gar kein Subjektseyn mehr ist. In dieser Allgemeinheit müssen wir nothwendig auch den Thieren Bewußtseyn beilegen.

Alles Wiſſen, alles in abstracto Bewußte, alles Reflektirte, macht im Handeln unſicher: daher iſt das Handeln nach Inſtinkt ungleich unfehlbarer und ſicherer als unſres nach Begriffen*), daher iſt in der bildenden Kunſt, und in der Muſik alles aus Begriffen hervorgegangne ſchlecht, ja gewiſſermaaßen auch in der Dichtkunſt: es muß jenes alles unmittelbar aus der Phantaſie (d. h. Sinnlichkeit und Verſtand dem Willen unterthan) hervorgehn. Ja ſogar jedes gute Philoſophem muß aus einer Idee, das iſt einem Phantasma zuerſt entſpringen, dann iſt es Weltanſchauung, und ſonſt [7] taugt es nicht: auch alles Angenehme und Graziöſe im Betragen, alle Liebe und Freundlichkeit darf nicht aus der Reflektion hervorgehn ſonſt — „merkt man Abſicht
„und man iſt verſtimmt."
Göthe, Taſſo.

Die wahre Tugend geht auch nicht aus der Reflexion hervor (Kant behauptet das Gegentheil) allein ſie bedarf der Reflexion, der abſtrakten Maximen um konſequent zu ſeyn und der Schwäche des Augenblicks zu widerſtehn. Dies iſt am Ende auch bei der Kunſt nöthig, eben weil das Genie nicht immer zu Gebot ſteht. Daher ſagt Göthe im Meiſter: „in jeder Kunſt muß Uebung und Gewohnheit die Lücken füllen, die Genie und Laune laſſen."

[Sp. 33. n. 3. 17 f.:] Wie wenig die Reflexion eigentlich vermag ſieht man auch aus dem was ein Alter ſo ausdrückt: personam nemo diu tueri potest. Man kann ſeinen Karakter auf die Länge nicht verleugnen. Auch kann ein angenommener aus Begriffen erkünſtelter Karakter nie ſehr gefallen, ſondern nur der welcher nicht aus der Reflexion hervorgegangen iſt. So ſagt Buonaparte: je n'avois plus cette audace, ce mépris de l'avenir: je me commandais: mais tout ce qui n'est pas naturel est imparfait.

*) [Sp. 33.] weil jede Maſchine unſichrer und gebrechlicher wird, je zuſammengeſetzter ſie iſt: in allen rein phyſiſchen Erſcheinungen, und in allem Vegetiren, [d.] ⟨allem Inſtinkt,⟩ geht der Wille ſeinen Gang ſicher im Dunkeln, da er noch nicht des Erkennens bedurfte als eines neuen Hülfsmittels: dieſes wurde erſt bei den Thieren nothwendig als Verſtand; [d.] ⟨dabei blieb noch der Inſtinkt,⟩ beim Menſchen ſogar in höherer Potenz als Vernunft, deren dieſer zu ſeiner Erhaltung bedurfte. Der Inſtinkt der Thiere, im Reſultat vernünftigem Handeln gleich, verhält ſich zur Vernunft, wie das Vegetiren und innre Organiſation, zum verſtändigen Handeln nach Motiven und Zwecken, dem das Vegetiren und Vitalität im Reſultat gleich iſt und deshalb die teleologiſche Betrachtungsart nöthig macht.

[§. 234.]

Ein unerforſchliches Geheimniß der Natur, d. h. eine Kauſalverbindung die da wäre ohne erkennbar zu ſeyn, iſt etwas ſogar zu denken unmögliches: denn alles Objekt [8] iſt nur für das Subjekt, und ſeine Geſetzmäßigkeit ebenfalls. Jene unerkennbare und doch vorhandne Kauſalität wäre aber etwas das zugleich für das Subjekt und doch nicht für das Subjekt wäre.

[§. 235.]

Der Wille iſt die Erkenntniß a priori des Leibes. Und der Leib iſt die Erkenntniß a posteriori des Willens.

[§. 236.]

Es giebt zwei Arten das Leben zu betrachten. Eine nach dem Satz vom Grunde, nach der ratio, λογος, Vernunft. Die Andre betrachtet die Idee. Jene erſte führt von Folge zu Grund und umgekehrt ins Unendliche, und in Folge derſelben leben die Menſchen, hoffen die Menſchen, erwarten die Menſchen, lernen und bilden Wiſſenſchaften, deren Erkenntniß durchaus relativ iſt, d. h. überall nur in Beziehung der Folge auf den Grund beſteht: und auf dieſem Wege hoffen ſie ſogar die Philoſophie zu erlangen! In ihrem Nachziehn dem Satz vom Grunde (der ſie wie ein Kobold unter vier Geſtalten neckt und bei der Naſe herumzieht) hoffen ſie im Wiſſen Befriedigung und im Leben Glück, und gehn getroſt nur immer vorwärts; ſie gleichen dabei Einem der auf der Fläche dem Horizont entgegenläuft in der Hoffnung endlich die Wolken zu berühren: zum Weſentlichen gelangen ſie dabei ſo wenig als Einer der eine Kugel nach allen Seiten wendet und befühlt dadurch zum Mittelpunkt gelangt;

Dresden 1814 M.M. [1] ja ſie gleichen ganz und gar dem Eichhörnchen, das im Rade läuft. Aber auf dieſem Wege erlangt man Wiſſenſchaft, auch Klugheit und Erfahrung; ſo im Theoretiſchen. Im Praktiſchen erlangt man, wenn es dem Zufall gefällt, Glück: d. h. auf den Wunſch folgt die Befriedigung, auf dieſe wieder der Wunſch und ſo ins Unendliche.

Erſcheint uns dieſe Betrachtungsweiſe des Lebens überall ähnlich einer horizontal laufenden Linie; ſo werden wir die zweite Betrachtungsart einer ſenkrechten Linie vergleichen, die jene in jedem Punkt ſchneiden und verlaſſen kann. Denn dieſe zweite Betrachtungsweiſe geht nicht dem Satz vom Grunde nach, ſie iſt daher kein Forſchen, und praktiſch iſt ſie kein Streben: ſie hat nicht wie jene unendliche Reihen und zeigt nicht ein fernes Ziel, ſondern überall und in jedem Punkt iſt ſie am Ziel: die Idee der Dinge betrachtet ſie, das Was und Wie derſelben, nicht das Warum: jeder Punkt jener erſten horizontalen Linie gilt bei ihr ſo viel als die ganze unendliche [2] Länge derſelben: ſie durchſchneidet ſie: und dies Durchſchneiden giebt im Theoretiſchen die Kunſt, im Praktiſchen die Tugend.

Die Philoſophie iſt ſo lange vergeblich verſucht, weil man ſie auf dem Wege der Wiſſenſchaft, ſtatt auf dem der Kunſt ſuchte. Daher hat keine Kunſt ſo entſetzliche Pfuſcherei aufzuweiſen als dieſe. Man ſuchte das Warum, ſtatt das Was zu betrachten; man ſtrebte nach der Ferne, ſtatt das überall Nahe zu ergreifen; man gieng nach Außen in allen Richtungen, ſtatt in ſich zu gehn, wo jedes Räthſel zu löſen iſt. Man war im Theoretiſchen auf eben die Art thörigt, wie wir Alle es beſtändig im Praktiſchen ſind, wo wir vom Wunſch zur Befriedigung und dann zum neuen Wunſch eilen und ſo das Glück endlich zu finden

---

[Sp. 3z. n. 3. 12f.:] Der Satz vom Grunde in ſeinen vier Geſtalten gleicht einem Sturm ohne Anfang und Ende, der Alles mit ſich fortreißt; auch die Wiſſenſchaft geht ſeinen Weg, ſtolzirend im Wahn eines Ziels: aber die Kunſt gleicht dem ruhigen Sonnenlicht das kein Sturm erſchüttert und das den Sturm durchſchneidet. — Der Philoſoph vergeſſe nie daß er eine Kunſt treibt und keine Wiſſenſchaft. Läßt er ſich im mindeſten von jenem Sturm von der Stelle rücken, läßt er ſich auf Urſach und Wirkung, auf früher und ſpäter, oder gar auf Abſpinnen aus Begriffen ein; ſo iſt ihm die Philoſophie verloren, und an ihrer Statt werden ihm Mährchen. Nicht dem Warum gehe er nach wie der Phyſiker, Hiſtoriker und Mathematiker; ſondern er betrachte blos das Was, lege es in Begriffen nieder (die ihm ſind was der Marmor dem Bildner) indem er es ſondert und ordnet, jedes nach ſeiner Art, treu die Welt wiederholend, in Begriffen, wie der Mahler auf der Leinwand.

[3z. n. 3. 22f.:] Die horizontale Linie iſt der Weg der Wiſſenſchaft und des Genuſſes: die ſenkrechte der Weg der Kunſt und der Tugend.

hoffen; statt nur ein einziges Mal in uns zu gehn, vom Wollen uns loszureißen und im bessern Bewußtseyn zu verharren.

[§. 237.]

[3] Der seeligste Zustand des Menschen ist der, wo er vom Wollen losgerissen, reines Subjekt des Erkennens geworden ist, wo der Leib nur insofern sein Objekt ist, als er die Erkenntniß der mittelbaren Objekte vermittelt und folglich nicht für sich als Objekt des Willens wahrgenommen wird. Diesem reinen Subjekt des Erkennens liegt als Korrelat gegenüber das reine Objekt der mittelbaren Erkenntniß, das durchaus nicht unmittelbar erkannt wird: dies sind die völlig unorganischen Körper, und zwar am meisten die welche dem chemischen Prozeß, der doch immer die Materie wenigstens auf den Weg bringt unmittelbares Objekt zu werden, — am unzugänglichsten sind: dies sind die Metalle und zwar die festesten, am schwersten verbrennlichen, die edeln Metalle. Es ist immer merkwürdig daß ihre Quantität so gering ist und wir sie so hoch schätzen: man wird versucht dies darauf zu beziehn daß sie wirklich das Korrelat unsers seeligsten Zustandes sind: so abentheurlich dies auch lautet.

[§. 238.]

[4] Die Welt hat eine ihr wesentliche Beziehung auf das erkennende Subjekt, aus der sie nie treten kann: und ihre unendliche Zeit ist nur der Schatten welchen ihr die Ewigkeit des Subjekts leiht.

[§. 239.]

Wahnsinn, Verrücktheit, Melancholie durch fixe Idee, besteht darin daß die Kausalität des Willens auf das Erkennen aufgehört hat, welche in Hinsicht auf die Vernunft, das Gedächtniß ist (so wie in Hinsicht auf Verstand und Sinnlichkeit Phantasie). Der Wahnsinnige haftet nun auf einer fixen Idee, oder, wenn er diese nicht hat, auf dem was ihm zufällig ins gegenwärtige Bewußtseyn gekommen ist, und kann es nicht mit andern Gedanken in Verbindung bringen und so als einen Theil des Ganzen alles dessen was er weiß und erlebt

hat, mit dieſem Ganzen ſeines Lebens überſchauen, worin die gewöhnliche vernünftige Beſonnenheit beſteht.

[33.] Eigentlich iſt dem Wahnſinnigen der Saz vom Grunde des Erkennens verlohren gegangen, und zwar eigentlich wieder meiſtens nur ſofern er für empiriſche Wahrheit den Grund fordert und dieſer aber in der Vergangenheit liegt. Der Wahnſinn beſteht meiſtens nur darin daß einer nicht wahr redet (und zwar nur von vergangenen Dingen). Es iſt ihm gleichſam der Unterſchied zwiſchen dem bloß überhaupt Möglichem und dem Vergangnen verloren gegangen. Er ſcheint darauf gerathen zu ſeyn daß nur das Gegenwärtige wirklich iſt, das Vergangne aber dies eigentlich ſo wenig iſt als das aus der Möglichkeit Erdichtete: dies heißt eben, ihm fehlt der Saz vom Grunde des Erkennens: was immer er ſich ausdenkt, bald Ein für alle Mal (fixer Wahn), bald jeden Augenblick (Narrheit), ſpricht er als wahr aus, eben weil er nicht weiß daß es eines Grundes hiezu bedarf. Der Wahnſinnige theilt daher ſeine Narrheiten mit Selbſtbehagen mit, eben weil ſie ſich, ſo wie ſie da ausgeſprochen werden, gar nicht von Wahrheiten unterſcheiden, ſondern dieſer Unterſchied bloß in der Vergangenheit liegt, welche in Bezug und Vergleich mit der Gegenwart eigentlich nichts iſt. — Die Wahnſinnigen erſcheinen uns daher, indem wir mit ihnen reden, in Blick und Geberde zum Erſtaunen vernünftig, und es kommt uns oft vor als verſtellten ſie ſich und hätten uns zum Beſten; ſo ganz und gar haben ſie den Gebrauch ihrer Vernunft, und ihre Krankheit iſt weiter nichts als daß ſie nicht wahr reden. Dies alles kommt aber daher, daß ihre Geiſtesunfähigkeit ſich bloß auf die in der Vergangenheit liegenden Gründe ihrer Urtheile erſtreckt und ſomit eigentlich nur das Gedächtniß trifft: Sinne und Verſtand ſind geſund, daher erkennen ſie die Gegenwart wie wir: auch den Gebrauch der Vernunft haben ſie, haben alle Begriffe und verknüpfen ſie richtig zu Urtheilen und dieſe ſelbſt zu Schlüſſen: ſie fehlen bloß in ſolchen Urtheilen deren Gründe nicht in der Gegenwart zu finden ſind: und dies iſt das Irrereden.

In der Tollheit, Raſerei, Wuth, Manie, hat umgekehrt die Kauſalität des Erkennens auf den Willen aufgehört. Der Wille wirkt wie eine losgebundene gewaltige Naturkraft, unabhängig von allem Erkennen. Der ſo iſolirte Wille könnte uns vielen Aufſchluß geben über das eigentliche Weſen des Willens [5] überhaupt, ſofern er das iſt davon der Leib die Sichtbarwerdung iſt.

[§. 240.]

So oft ein Thier nur ein Glied rührt geſchieht ein Wunder: eine Wirkung, die eine ganze Reihe von Wirkungen herbei führen kann, fängt ohne Urſach an: das Geſetz der Körperwelt iſt aufgehoben und ſteht nichtig da, ein Anzeichen der Nichtig-

keit der ganzen Körperwelt ſelbſt. — So wie auf dieſe Weiſe im geringſten Willensakt wir der ganzen Körperwelt und ihrer Geſetzmäßigkeit Hohn ſprechen; ſo kann unſer Wille ſich der Welt im Ernſt widerſetzen, ſie verleugnen, ſie vernichten: denn ſie iſt nur ſofern er ſie ſchafft.

Woher aber ſind wir uns auf ſolche Weiſe, bei jeder Bewegung die wir machen, ſelbſt ein Wunder? — Dies kommt daher, daß gar keine Verbindung iſt zwiſchen der Erkenntniß meines Leibes als unmittelbaren Objekts des Willens wie auch unmittelbaren Objekts des Erkennens, [3₃.] (welche Erkenntniß man weniger beſtimmt, das Gemeingefühl nennt) und der Erkenntniß deſſelben Leibes als mittelbaren Objekts, wie ſie mir wird, indem ich durch Sinne und Verſtand meinen eignen Körper und den andrer Menſchen betrachte.

[6] Dieſe beiden Erkenntniſſe ſind völlig getrennt, keine folgt aus der andern und vergebens ſuchen wir die Verbindung. Daſſelbe Objekt iſt uns in zwei ganz verſchiedenen Erkenntniſſen gegeben, und bloß ganz empiriſch wiſſen wir daß es daſſelbe Objekt ſei. [3₃.] Aus dem Bewußtſein der Bewegungen meines Leibes in Folge meines Willens, kann ich nie die Geſtalt dieſes Leibes a priori konſtruiren, ſondern muß ſie durch äußere Anſchauung empiriſch erhalten. Und aus der durch Anſchauung mit Sinnen und Verſtand aufgefaßten Erkenntniß meines Leibes, kann ich nie verſtehn woher ſeine Bewegungen kommen. In der letztern Erkenntnißart erſcheint nun der Leib ganz und gar als Objekt der erſten Klaſſe, dem Geſetz der Kauſalität unterworfen, das aber bei jeder willkührlichen Bewegung aufgehoben wird, was für uns ſofern wir in dieſer Erkenntnißart bleiben ein ewiges Wunder bleibt.

[Sp. 3₃.] Auflöſung: zwiſchen dem Willen und ſeiner Erſcheinung, [S. ſp. 3₃.] wie wir ſie bei jedem Akt wahrnehmen, iſt keine Relation nach dem Saz vom Grund; denn dieſe iſt nur zwiſchen Vorſtellungen, d. i. Objekten: jene Verbindung hingegen iſt die zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung Erklärlich iſt aber immer nur die Relation zwiſchen Grund und Folge, als einziges Princip alles Erklärens.

[§. 241.]

Wo iſt der Irrthum zu Hauſe? — Da wo der Zweifel. — Wo der Zweifel? — Da wo die Frage? — Wo die Frage? — Da wo das Warum: denn das Was läßt nicht zweifeln. — Wer frägt überhaupt? — Die Vernunft, und ſie frägt

[3. 29—34 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

ohne Ende. Denn in ihr ist der Saz vom Grunde Saz vom Grunde des Erkennens. Nur darüber wie wir die Antwort auf das Warum in abstrakte Begriffe absetzen, ist Zweifel möglich. Nur in den Begriffen wird nach Vergangenheit und Zukunft, nach Ursache und Wirkung u. s. w. gefragt, gezweifelt und geirrt. [33.] Nur die Vernunft ist nie mit dem gegebenen zufrieden, sondern verläßt es, um seinen Grund zu suchen. —

Sehe ich die Natur an, d. h. bleibe ich in [7] der ersten Klasse von Vorstellungen und verhalte mich rein anschauend; so plagen mich weder Skrupel noch Zweifel: da ist alles gegeben, da ist volle Befriedigung, man will nicht weiter, man hat Ruhe im Anschauen. Und auch hieraus ließe sich das Aesthetische Wohlgefallen erklären: obwohl es eigentlich daraus entspringt daß wir in ihm reines Subjekt des Erkennens sind. Jene Befriedigung und Erlösung vom Zweifel und Fragen bei der Anschauung kommt aber daher, daß in der ersten Klasse der Objekte der Saz vom Grunde, als Gesez der Kausalität herrscht, und nicht als Erkenntnißgrundsgesez: hier ist demselben schon dadurch genug gethan daß die Dinge geworden sind: daß wir in abstracto wissen wollen wodurch sie geworden sind, ist ein Andres und fällt ins Reich der Vernunft. In der ersten Klasse also ist kein Fragen noch irren: selbst beim Grund des Seyns ist eigentlich kein Irrthum möglich, so lange wir nämlich wirklich beim Anschauen des Seynsgrundes bleiben: der Irrthum wird erst möglich in den Begriffen von den Linien und Zahlen, nicht in diesen selbst. Die Thiere, welche nur die erste Klasse von Vorstellungen haben, kennen auch kein Zweifeln und Fragen und leben frei davon in der Gegenwart und mit einiger Phantasie.

[8] Der Satz vom Grund ist, wie in dem auf der ersten Seite dieses Bogen[s] fortgesetzten Aufsaz [= S. 156.13 f. dies. Bdes.] gezeigt ist, der Weg der Wissenschaft, die immer relativ und nur unter Voraussetzungen genügend ist, (welche Voraussetzungen eben der Gegenstand der Philosophie sind) Die Philosophie aber ist Kunst und geht daher nicht jenen Weg: die Vernunft macht also nur die Aufgabe, ohne sie zu lösen: [33.] nachher ist sie nur der Stoff in welchem das Kunstwerk zu Stande kommt: sie fordert und empfängt daher: aber sie giebt nicht: denn das Was, die

Idee ist Gegenstand aller Kunst, und der Begriff kann nie mehr enthalten als die Vorstellung davon er Vorstellung ist. Wer also bei Begriffen bleibt, wird kein Künstler und Philosoph: dieser muß den Begriff, die Vernunft fahren lassen und unbefangen anschauen mit Sinnlichkeit und Verstand, eben damit er alsdann die Begriffe und die Vernunft bereichre. So muß der Held das Leben aufgeben um das Leben zu gewinnen.

[3s.] Dem der viel reflektirt kostet es Mühe damit aufzuhören und vom raschen Lauf der Begriffe zum stillen Anschauen sich zu wenden: aber es muß seyn: denn Begriffe haben nur, wie der Mond, geborgtes Licht. —

Die Vernunft [3s.] ist weiblicher Natur, ist nie erzeugend, sondern immer nur empfangend, bald zum Zweck des bequemen Lebens und der Civilisation, bald für die Wissenschaft, endlich für Philosophie und selbst Poesie. In ihrem Gebiet liegt daher die eigentliche Humanität. Aber aus ihr wird nie etwas Genniales hervorgehn, das Genie ist nur die Kraft objektiver Anschauung. [3s.] Diese fehlt den meisten Menschen ganz: sie kann zufällig auf einen Augenblick ihnen kommen: dann machen sie oft ein erträgliches Gedicht. Sonst suchen sie von allem was ihnen vorkommt nur schnell den abstrakten Begriff, wie der Träge den Stuhl: dies wieder daher, weil die Welt sie nur als Objekt ihres Willens interessirt, und diesem genügt ein Begriff zur vernünftigen Ausführung: daher sind sie so schnell mit Kunstwerken und schönen Naturgegenständen fertig.

Das Beschäftigen mit Begriffen ist nicht rein Objektiv: denn sie werden uns nicht ganz gegeben, wir bilden sie vielmehr: und dies ist subjektiv.

Dies Alles sind Andeutungen zu einer künftigen eigentlichen Kritik der Vernunft.

Dresden 1814 N. N. halber Bogen.

[1] Künstler sind sehr wenig mit Begriffen beschäftigt, sondern bleiben bei der ersten Klasse. Daher sind ihnen 1° die Begriffe nicht geläufig, sie wissen nicht damit umzugehn, verstehn schwer und sind daher eigensinnig, zumal da sie 2° die Begriffe verachten, folglich auch die Menschen welche ihnen in bloßen Begriffen zu leben scheinen: denn sie haben erkannt welche Befriedigung im Anschauen ist und welches ewige Bedürfniß bei den Begriffen. Ein Philosoph kann nur der seyn, der frei von aller

[Sp. 3s. n. 3. 30f.:] Der Begriff ist für die Kunst, (also auch für die Philosophie) ewig unfruchtbar. Für die Wissenschaft ist er bisweilen fruchtbar, doch auch mit vieler Einschränkung.

Reflexion die Welt anschauen und die Ideen erfassen kann, wie der bildende Künstler und der Dichter, zugleich aber die Begriffe so in seiner Gewalt hat, daß er die Welt darin abdrücken und wiederholen kann:

„Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestigt in dem dauernden Gedanken!"

[W. sp. 33.] Dem Philosophen muß bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung die Reflexion immer ganz nahe liegen: ja er muß einen gleichsam instinktartigen Trieb haben alles was er anschaulich erkennt sogleich in Begriffen auszudrücken, wie geborne Mahler bei allem was sie sehn und bewundern sogleich zum Griffel greifen.

Daß ein Phantasma (unadäquater Repräsentant des Begriffs) zur Idee (adäquatem Repräsentant des Begriffs) erhoben werden kann, kommt daher daß in dem Begriff jeder sichtbaren Form der Natur auch dies liegt daß Zufälliges und Unbestimmtes (sei es auch nur in der Stellung und Ansicht) in ihr seyn muß: dieser Begriff von [2] Zufälligkeit und Unbestimmtheit wird nun ebenfalls repräsentirt durch irgend etwas zwar Bestimmtes, dem aber die Reflexion anhängt daß es auch ganz anders seyn könnte ohne sich vom Begriff zu entfernen. [Sp. 33.] D. h. im Repräsentanten des Begriffs hat auch das Zufällige seinen Repräsentanten.*)

[§. 242.]

Jakob Böhm hascht beständig nach den Ideen aller Dinge und möchte sie fassen und darstellen: aber überall ergreift ihn wieder der Satz vom Grund und zwingt ihn statt dessen Mährchen zu erzählen. So gleicht er einem Fluß der die Bilder der Gegend abspiegeln möchte, wenn nicht der Wind seinen Strohm in Wellen triebe, so daß die Oberfläche uneben wird.

[§. 243.]

Ein Verbrechen, eine Sünde, sind nichts als das Anzeichen und Merkmal, wie fest ein Wille das Leben gefaßt hat,

*) [W. s. sp. 33.] notirt in Bd: II p. 365 [= Bd. II dies. Ausg. S. 414. 38—416. 1. Im Handexemplar der Welt als W. u. Vorst. II, 1844, findet sich eine mit Tinte durchgestrichene Abschrift des letzten Absatzes des obigen Paragraphen (Z. 12—22, hier mit Bleistift durchgestrichen) mit folgenden, wesentlicheren Varianten: Z. 12 nach Daß: weil die Idee eine anschauliche ist. Z. 12—13 über der Klammer: (über den Satz vom Grunde § [29 = Bd. III dies. Ausg. S. 53 f.]). Z. 16: mittelst st. in. Nach Stellung: des Objekts. unserm Gesichtspunkt st. Ansicht. Z. 18: nämlich st. nun. Z. 22 am Ende: (e folio NN de anno 1814).]

wie er ſich daran feſtgeſogen hat. Dem Leben ſind weſentlich furchtbare Leiden; die der Zufall vertheilt. Die Strafen welche durch jenes Verbrechen und Sünde unwiderruflich verwirkt ſind, (die ewigen Höllenſtrafen) ſind eben die Größe der Leiden welche erforderlich ſeyn wird ehe jener Wille ſich vom Leben abwendet, ſich losreißt.*) Das Individuum das jene Sünde begieng kann immerhin von den Leiden [3] verſchont bleiben, bis an ſeinen Tod. Aber der böſe Wille in ihm wird nicht durch den Tod getilgt, ſondern nur eine einzelne Erſcheinung deſſelben, jener Leib der ſtirbt. Jener Wille lebt durch alle Zeit, denn er iſt ihr weſentlich, wie ſie ihm. Die Millionen Jahre der ſteten Wiedergeburt beſtehn bloß im Begriff, (wie die ganze Vergangenheit und Zukunft bloß im Begriff beſteht) für das Individuum iſt die Zeit immer neu, es findet ſich ſtets als neu geſchaffen: die erfüllte Zeit iſt lauter Gegenwart. Die Zeit gleicht einem befeſtigten Rade, das mit Blizesſchnelle ſich dreht, ohne von der Stelle zu rücken, und immer bleibt die Peripherie dem Mittelpunkt gleich nah. Die ewig unbeantwortbare Frage, warum das Jetzt eben grade jetzt iſt, entſteht dadurch daß wir die Zeit anſehn als unabhängig von unſerm Daſeyn und dieſes als in ſie hineingeworfen: wir nehmen zwei Jetzt an, eines das

*) [W. ſv. 33.] Woher das verborgne Entſetzen des Verbrechers über ſeine eigne That? — Daher, daß er tief im Innerſten ſich bewußt iſt, daß der Gequälte vom Quälenden bloß durch Zeit und Raum verſchieden iſt; dasjenige aber, das weſentlich der Quaal unterworfen iſt, das Leben iſt; und er dieſes Leben eben durch ſeine That mit ſolcher Gewalt bejaht hat, daß ein dieſer Gewalt gleicher Grad von Quaal ſeiner wartet ehe der Wille des Lebens in ihm ſtirbt. (Dies iſt mir eingefallen bei der Herodias von Leonardo da Vinci.) Der Verbrecher ſieht in einem Blick, wie entſetzlich das Leben iſt, und wie feſt er mit dieſem Leben verwachſen iſt, da eben das Entſetzlichſte von ihm ſelbſt ausgeht.

[33. n. 3. 16 f.:] Ja ein Jeder der nicht freiwillig, aus Einſicht in das Nichtige und Unſeelige des Wollens oder Lebens, welches Eins iſt, den ſinnlichen Genüſſen entſagt und die Gelüſte alſo zu tödten ſucht, ein ſolcher ſpricht aus, daß er es den Quaalen und dem Tode überlaſſen wolle zu thun was er ſelbſt durch beſſre Erkenntniß nicht vermag, nämlich die Luſt (welche der Kern des Lebens iſt) in ihm zu tödten. Er gleicht der Meſſalina welche obgleich ſie ſich verloren ſieht und von ihrer Mutter ermahnt wird ihrem Leben ein Ende zu machen, es nicht vermag, vergeblich den Stahl gegen die Bruſt wendet, und abwartet daß der Tribun vollziehe was ſie zu thun nicht die Kraft hat. Taciti Annales XI, 37, 38. Siehe Bogen K, K, p 6. [= S. 150. 9 f. dieſ. Bdes.]

dem Objekt und eines das dem Subjekt angehört, und wundern uns über ihr Zusammentreffen: aber eben nur dies Zusammentreffen, dies Berühren von Objekt und Subjekt [4] (welche beide wieder auch nur in dieser Berührung sind und außerdem nicht) ist das Jetzt: da muß es freilich mit sich selbst identisch seyn, Jetzt = Jetzt, das Jetzt immer eben jetzt. — Die Menschen fragen sich, von der Vernunft getrieben, ob sie vor diesem Leben waren und ob sie nach demselben seyn werden. Kant hat gelehrt daß die Zeit nicht den Dingen an sich, sondern nur der Erscheinung anhänge. Aber das haben sie nicht verstanden, obgleich Platon es 2200 Jahr früher mit andern Worten sagte; was sie auch noch nicht wissen.

Und ich setze hinzu: die Zeit ist nur die einfachste Gestaltung des Satzes vom Grunde, und der ganze Saz vom Grunde kommt nur den Phänomenen zu, nicht den Dingen an sich: nur dem Objekt, nicht dem Subjekt.

[Sp. 33.] Siehe Bogen O, O. p 1. seq. [I. u. 3. 33 f.]

[§. 244.]

Wie ein Werk der bildenden Kunst oder der Poesie, vom Genie geschaffen, schön ist, es mag tragisch oder komisch, satirisch oder elegisch seyn; so stellt sich dem geistreichen Menschen alles genial und bedeutend dar, was er auch erlebt; sei es Glück, sei es Unglück, sei es ernst sei es scherzhaft: immer hat es ihm, wie ein ächtes Kunstwerk, eine höhere Bedeutung, und so wird selbst alles Traurige, ja Schreckliche, das ihm begegnet, in seinem Geist zum sprechenden bedeutenden Kunstwerk. — Dem gemeinen Menschen dagegen ist alles platt und leer wie er selbst: kein Glück kann ihn aus seiner Erbärmlichkeit heben, und im Unglück geht er ganz verloren, ist eben nichts als wahrer Jammer. „Drum freuet euch, lieben Brüder, dieweil ihr nicht seid der Magd Söhne, sondern der Freien."

[§. 245.]

[1] Ich habe auf einem dieser Bogen[1] gesagt, es gebe eine intellektuelle Schlechtigkeit, wie eine moralische, auch ein intellektuelles Gewissen, vermöge dessen jeder Sophist und Afterweise im Innersten (wenn gleich nicht in abstracto) **Dresden 1814 O. O.**

[1] [In den vorhergehenden Bogen findet sich nichts darüber; in seinem Register zu diesen Manuskripten verweist Schop. unter obigem Stichwort nur noch auf UUU, 4 = S. 324.33 f. und uuuu, 2, 3 = S. 430.17 f. dies. Bdes.]

[3. 5–6 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

weiß daß er ein ſolcher iſt. — Dieſe beiden weitverbreiteten Schlechtigkeiten ſtehn in Verbindung mit einander, und die intellektuelle unterſtützt die moraliſche: ſie arbeitet überall, wie dazu gedungen, der Wahrheit entgegen, und zieht dagegen jeden Irrthum, jede Alfanzerei hervor, geleitet durch ein inſtinktartiges geheimes Grauen vor der Wahrheit. Denn wie würde der gemeinen Seele zu Muthe werden, wenn ihr deutlich würde, wie ſie in einem Abgrund von ewigem Unheil, von Sünde und Quaal verſunken iſt, aus dem kein Ausweg iſt, als der, daß ſie denjenigen Willen aus dem jetzt ihr ganzes Weſen beſteht und deſſen Sichtbarwerdung ihr Leib iſt, völlig abwürfe, und das grade Gegentheil wollte und würde, von Allem was ſie jetzt will und iſt: wenn ſie einſähe, daß ſo lang jenes nicht geſchehn, ſie ewig dem Leben anheimgefallen iſt, dem Reich des Zufalls und des Irrthums, die darin ſchalten und namenloſe unzählige Quaalen austheilen [2] dem Leben, deſſen treues Bild der Tantalus im Tartarus iſt, und das nur ein ſtets gehemmtes Sterben, ein ſteter Kampf mit dem Tode iſt, der doch endlich ſiegen muß. Wohl iſt es konſequent von jenen Thoren und verneinenden Geiſtern, daß ſie ſich gern einen Gott denken, eine fremde Macht, welche ohne ihr Zuthun ſie erlöſen könnte, oder daß ſie gern auf eine Zukunft hoffen zu welcher der Strohm der Zeit ohne ihr Zuthun ſie führte und ihr Jammer in Seeligkeit endete; wohl iſt es konſequent daß ſie nicht hören mögen, die Zeit ſei nur eine Form der Erſcheinung, ein Strohm der über ſie hinwegfließt ſie ſelbſt aber nicht wegtragen kann, und vielmehr die Gegenwart, die Form des Lebens, unverrückbar über ihren Häuptern ſchwebe, das Jetzt mit ſeiner Dürftigkeit immer und immer für ſie ſeyn werde, [3] ſie eine unendliche Zeit hindurch immer an derſelben Stelle ſtehn, ſo viele Augen auch der Tod ſchließen mag, und daß kein Ende dieſer Quaal ſei, wenn nicht ihr Wille ſich wendet, d. h. ſie aufhören zu ſeyn was ſie ſind und werden was ſie nicht ſind. Ja wer überhaupt iſt ſich ſolcher Tugend bewußt, [3] daß nicht dieſe Betrachtung ihn mit einem Grauſen erfülle, für welches ich nur Einen Troſt weiß, den welchen die Lehrer der Kirche ſo ausſprechen: „nicht die Werke machen ſeelig, denn ſie ſind immer mangelhaft, ſondern der Glaube.“ Dies heißt: „Da ihr dem moraliſchen Gewiſſen nicht Genüge thun könnt, ſo thut es wenig-

ſtens dem theoretiſchen, dem intellektuellen, und widerſtrebt nicht der Wahrheit.

Dem Guten und Weiſen iſt daher die Seeligkeit immer nah, wie dem Thoren immer fern. Die Zeit iſt nur Form der Erſcheinung, das Subjekt und der Wille liegen außer ihr. Von der Zeit iſt nichts zu hoffen, noch zu fürchten. Der Tod iſt, ſofern er ein Leiden iſt, ein Antrieb zur Erlöſung, nicht aber die Erlöſung ſelbſt. Nur der eigne Wille kann uns retten, oder verdammen. Grund und Folge ſind nur in der Erſcheinung. Der Wille aber und ſein Lohn ſind Eins, nämlich das Leben. Auf uns ſelbſt ſind wir, wie in allen Dingen, ſo auch in der Hauptangelegenheit zurückgewieſen.

[Sp. 33.] Siehe Bogen N N, p 2, seq: [= S. 163.32 f.] Bog. S S, p 2 & 5 [= S. 185.26 f. u. S. 187.10 f. dieſ. Bdes.]

[§. 246.]

[4] Folgendes iſt das eigentlich[e] Weſen des Liedes im engſten Sinn des Worts, dasjenige was wir in jedem rechten ächten Liede wiederfinden, obwohl in einigen nicht ganz deutlich, die eben dadurch ſich mehr ein[er] andern Gattung, z. B. der Romanze, der Elegie, dem Epigramm, der Hymne u. ſ. w. nähern: auch kann, da der anzugebende Karakter eben in dem Gemiſch zweier heterogener Theile beſteht, bald der eine bald der andre mehr vorwalten und faſt allein herrſchen.

Das Subjekt des Willens, d. h. ſein eignes Wollen, füllt das Bewußtſeyn des Singenden und zwar gewöhnlich als ein gehemmtes Wollen (Trauer), oft aber auch als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude). Neben dieſem jedoch, und zugleich damit, iſt der Singende ſich ſeiner bewußt als des Subjekts des Erkennens, deſſen ſeelige, unerſchütterliche Ruhe einen Kontraſt bildet mit dem Drang des beſchränkten immer dürftigen Willens. Das Bewußtſeyn dieſes Kontraſtes iſt es nun eigentlich was ſich im Liede ausſpricht und was überhaupt der [5] lyriſche Zuſtand iſt: in demſelben tritt das Erkennen gleichſam zu uns heran, um uns vom Wollen und ſeinem Jammer zu erlöſen: wir folgen, doch nur auf Augenblicke; immer reißt uns das Wollen wieder aus der ruhigen Beſchauung [Sp. 33.] und immer flüchten wir wieder aus dem Wollen zum reinen willens- und ſchmerzensloſen Erkennen. Im Lied und in der lyriſchen Stimmung geht

daher das Wollen (das perſönliche Intereſſe, die Zwecke) mit dem Anſchauen der gegenwärtigen Objekte bunt durcheinander: dadurch wird man veranlaßt Beziehungen zu ſuchen zwiſchen den Objekten des Wollens und denen des gegenwärtigen Erkennens: beide theilen ſich wechſelſeitig ihre Farben [Sp. 33.] durch Reflex mit.

Belege hiezu geben alle die unſterblichen Lieder Göthens, auch die eigentlichen Lieder im Wunderhorn. Man ſehe, um nur einiges zu nennen folgende Lieder von Göthe: „Da droben auf jenem Berge, da ſteh' ich tauſend Mal" — „Es ſchlug mein Herz geſchwind zu Pferde*)" — Das Lied an den Mond, — Sehnſucht, — Herbſtgefühl — Auf dem See — Wechſel — Nähe des Geliebten. [6] Im Wunderhorn beſonders: „O Bremen, ich muß dich nun laſſen," — und „Wenn ich geh' auf Wegen und auf Straßen" —. — Voß bedient ſich dieſes lyriſchen Karakters auf eine grelle Weiſe, zum komiſchen Effekt, in ſeinem Liede: Der Bleidecker, wo der Bleidecker, indem er vom Thurm fällt, ſagt: „Potztauſend der Zeiger weiſt eben halb Zwölf."

Das Lied, oder die lyriſche Poeſie im engern Sinn, iſt eigentlich nur die poetiſche Darſtellung und anſchaulige Ausführung meiner Lehre daß die Identität des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens das Wunder κατ' εξοχην ſei, und die poetiſche Wirkung des Liedes, beruht auf der Wahrheit jener Lehre.

[Sp. 34.] Das Erhabene (wie es weiter unten[1] analyſirt iſt) iſt vom Lyriſchen bloß durch das quantitative Verhältniß der Beſtandtheile, die in beiden dieſelben ſind, unterſchieden. Wenn bei der Gegenwart von Objekten die unſern Willen brechen oder zu brechen drohen (meiſtens den Leib, d. i. den verkörperten Willen) das Bewußtſein reines Subjekt des Erkennens und damit Träger dieſer ganzen Welt und auch aller ihrer Schreckniſſe zu ſeyn, die Ueberhand gewinnt, ſo hebt uns dieſes über uns ſelbſt hinaus, und dieſe Stimmung iſt erhaben: ſie kann in Kunſtwerken jeder Art ausgedrückt und ſo mitgetheilt werden. Behält aber der Willen die Ueberhand, wird jedoch dabei ſelbſt Gegenſtand der Betrachtung, und das

*) [Sp. 33.] Hier iſt das Wollen befriedigt, es iſt Freude, glückliche Liebe: und doch füllt dieſe ſeinen weiten ſchönen Geiſt nicht ſo, daß er nicht noch mit der größten Energie des Erkennens die Welt als Vorſtellung, den ihn umgebenden Abend der Landſchaft, tief auffaßte. Dies iſt die Beſonnenheit des Genies.

[1] [I I, 7 — S. 267.32 dieſ. Bdes.]

rein erkennende Bewußtsein mischt sich nur fragmentarisch ein, so daß vergeblich die Seele die Flügel dehnen will zur Erhebung, so ist dies die lyrische Stimmung, aus der das Lied hervorgeht.

Das Uebermaaß der lyrischen Stimmung ist es gewissermaaßen, was den durch Unglück herbeigeführten Wahnsinn verursacht, indem nämlich alsdann der Kontrast der seeligen Ruhe des Subjekts des Erkennens mit der Beängstigung des gehemmten Wollens, dessen Motive doch immer nur im [7] Gedächtniß liegende Begriffe sind, Anlaß wird, daß man das Gedächtniß gleichsam von sich wirft und vertilgt: was eben der Wahnsinn ist: [Sp. 33.] er ist daher dem Lyrischen und dem Erhabenen verwandt. Lyrisch: Ophelia. —

[§. 247.]

Die Kantische Philosophie lehrt daß das Weltende nicht außer uns, sondern in uns zu suchen ist.

[§. 248.]

Das Leben ist ein Spiel zu dem der Leib, sofern er sterben und drauf gehn muß, der Einsaz ist. Es kommt auf uns an ob wir für diesen Einsaz spielen, d. h. die Freuden und Leiden des Lebens kosten, wollen, oder den Einsaz ruhen lassen und nur erwarten daß wir vom Spieltisch los kommen. [Sp. 33.] Spielen wir für den Einsatz, so können wir leicht so tief ins Spiel verwickelt werden, daß das Loskommen schwer hält.

[§. 249.]

Das Leben gleicht einer Seifenblase, die wir so lang als möglich erhalten und aufblasen, doch mit der festen Gewißheit daß sie platzen wird.

[§. 250.]

Die Knochen sind der Resonanzboden der Nerven.[1]

[Z. n. 3. 29.] Die Genitalien sind der Resonanzboden des Gehirns.

[§. 251.]

[8] Wer keine Leichtigkeit in Anwendung des Satzes vom Grunde des Werdens hat, d. h. wer den Kausalzusammen-

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 97; s. Bd. V dies. Ausg. S. 183. 21–22.]

hang der Dinge nicht leicht und fertig mit ſeinem Verſtande einſieht, — der iſt dumm. Dummheit iſt alſo Mangel an Verſtand. — Wer die Anwendung des Satzes vom Grunde des Erkennens vernachläſſigt, d. h. abſichtlos ganz grundloſe (unwahre) Urtheile zuſammenſetzt, ohne zu bemerken daß ſie grundlos ſind, — der iſt wahnſinnig. Wahnſinn iſt alſo Krankheit der Vernunft. Da aber ſolche grundloſe Urtheile faſt durchaus nur ſolche ſeyn können deren Grund, wenn ſie einen hätten, nicht in der Gegenwart, ſondern in der Vergangenheit und Abweſenheit läge; ſo iſt der Wahnſinn Mangel an Gedächtniß.

[§. 252.]

Die Menſchen finden ſich oft durch ein einziges Wort, eine Miene, einen Widerſpruch, ſo beleidigt, daß ſie es nie vergeben und Feindſchaft aus Freundſchaft machen: mir iſt das nun allemal unverſtändlich. Das macht ich muß in Einem fort Geſichter, Worte, Meinungen, Widerſprüche aller Art, vergeben, die mein Innerſtes empören auf eine Weiſe die jene gar nicht kennen.

[§. 253.]

Dresden 1814 P, P.

[1] Dem Willen zum Leben iſt das Leben immer gewiß: denn es iſt eben nichts als jener Wille ſelbſt, oder vielmehr nur ſein Spiegel. Den Tod hat jener Wille nicht zu fürchten, denn der Tod iſt nur ein zum Leben Gehöriges, das ſeinen entgegengeſetzten Pol hat in der Zeugung: innerhalb dieſer Pole liegt das Leben. [3ᵃ.] Daher, wer das Leben will, will auch den Tod. Neben den Tod ſtellten die Indier daher den Lingam [Ev. 3ᵃ.] als Attribut des Schiwa: dieſer nämlich verbürgt daß der Tod eben wie alles zum Leben Gehörige nur Erſcheinung iſt. Nur ein Individuum kann ſterben: das Leben kann nicht ſterben. Der Wille zum Leben hat ſeinen ſtärkſten Ausdruck in Geſchlechtsluſt und Zeugung: und eben dieſe ſichern dem Willen zum Leben ſtets das Leben. [3ᵇ.] Durch ſie geht der Wille zum Leben ins Leben über, verwandelt ſich in Leben, wird Objekt, d. h. ſpiegelt ſich ab. Wo Wille zum Leben iſt, kann die Zeugung nicht fehlen: wo ſie fehlte und das Leben mit ihr, da wäre eben nicht mehr der Wille zum Leben. Die Moraliſche Bedeutung des Lebens be-

ſteht darin da[ß][1] es das Blatt iſt worauf wir ſchreiben ob wir leben wollen oder nicht: [2] die Moral iſt die Auslegungskunſt dieſer Schrift.

Der Satz vom Grund iſt Ausdruck der Hinfälligkeit, des Unbeſtandes alles Objekts: die Zeit iſt nur ſeine einfachſte Geſtaltung: Sie fördert daher in der Hauptſache, d. i. im Willen, nichts, denn dieſer liegt außer der Zeit.

Leben wollen oder nicht leben wollen, iſt die einzige Frage die in der Ewigkeit beantwortet wird: und die Zeit iſt der Spiegel der Antwort „ich will leben."

[§. 254.]

Ich habe auf dieſen Bogen [33.] (Siehe Bogen E, E, p [6][2], [= S. 125.20f.] und Bogen F, F. [= S. 127.32f.]) [Sp. 33.] und p 8 dieſes Bogens [= S. 174.21f. dieſ. Bdes.] ſchon öfter geſagt und dargethan wie wir als wollend unſeelig, als erkennend ſeelig ſind, indem wir dann von allem Wollen entladen das allgenugſame Subjekt des Erkennens ſind. Hiebei iſt nur noch dies dunkel, daß das beſſre Bewußtſeyn (die eigentliche Seeligkeit) doch nicht in Subjekt und Objekt zerfällt, und daher das Subjektſeyn zum empiriſchen Bewußtſeyn [3] d. h. zum Zuſtand der Unſeeligkeit [33.] (oder wenigſtens der Möglichkeit der Unſeeligkeit) gehört, zumal da es immer ein unmittelbares Objekt vorausſetzt, dies aber ein verkörperter, d. i. abgeſpiegelter Wille iſt, der Wille aber unſeelig. Ich finde die Auflöſung dieſes Widerſpruchs in Folgendem.

Der Zweck des Lebens (ich brauche hier einen nur gleichnißweiſe wahren Ausdruck) iſt die Erkenntniß des Willens. Das Leben iſt der Spiegel des Willens, deſſen in innrer Entzweiung beſtehendes Weſen darin Objekt wird, durch welche Erkenntniß der Wille ſich wenden kann und Erlöſung möglich iſt. [Sp. 33.] Wären wir bloß wollend und nicht erkennend, ſo wären wir ewiger Verdammniß Preiß gegeben. Das Leben iſt daher nur in ſofern eine Wohlthat als wir erkennend ſind: denn ſofern wir wollend ſind iſt es eine Quaal: das Erkennen iſt die Verheißung der Erlöſung, [Sp.

[1] [Schop.: das]
[2] [Schop.: 5]
[3. 9—10 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

[Sp. 33.] iſt das wahre Evangelium: das Wollen dagegen iſt die Hölle ſelbſt. Daher nun unſre Seeligkeit ſofern wir uns als reines Subjekt des Erkennens finden: denn obwohl dies noch nicht die Seeligkeit, noch nicht das beſſre Bewußtſeyn ſelbſt iſt; ſo iſt es doch die Bedingung, der [4] Weg dazu, die Verheißung deſſelben: der Zuſtand des reinen Erkennens (der beim Anblick der Natur und der Kunſtwerke eintritt) iſt daher das wahre Evangelium, welches uns ſagt: „Du Wollender, (d. i. Unſeeliger) biſt aber auch Erkennender, und dies wird dich vom Wollen erlöſen.“ Daß wir als Wollende zugleich Erkennende ſind iſt die wahre Verheißung der Erlöſung. Daß aber dieſe Verheißung da iſt und daß ſie nöthig iſt, daß wir als Wollende doch zugleich Erkennende [Sp. 33.] und als Erkennende doch zugleich Wollende ſind, iſt eben das große Myſterium der Identität des Subjekts des Wollens mit dem des Erkennens: dieſe Identität iſt eben die Vereinigung von Himmel und Hölle in uns, welche Vereinigung man, durch transſcendenten Gebrauch der Zeit und des Satzes vom Grunde überhaupt, bald durch Abfall, Emanation, bald (wie Schelling „über das Weſen der Freiheit“) durch abſolutes, ewiges Werden, fälſchlich zu erklären geſucht hat. Jene wundervolle Vereinigung drückt ſich in unſerm Leibe aus durch ſeine beiden Pole, den Kopf [5] und die Genitalien. Die Genitalien ſind der Brennpunkt des Wollens, das Leben erhaltende, der Zeit immerdar Leben zuſichernde Princip, der Kopf dagegen iſt das Organ des Erkennens, das den Weg der Erlöſung [Sp. 33.] den Ausgang zur Freiheit repräſentirt.

[Sp. 33. u. 3. 6f.:] Die unendlich große Erfreulichkeit des Lichts erkläre ich daraus daß in ihm ſich die bei weitem vollkommenſte Art und Weiſe der Erkenntniß darſtellt, der Gipfel, der Superlativ, die Quinteſſenz des Erkennens.

[W. ip. 33.] Daher auch die Erfreulichkeit der Farben: denn dieſe ſind unſre Erkenntniß der feinſten Modifikationen des Lichtes (ob es nämlich auf oder durch ein Trübes ſcheint) ſie ſind die feinſte Art der Kauſalität: Kauſalität iſt die Baſis aller Erkennbarkeit und zugleich das Weſen aller Materie.

Die Erfreulichkeit des Erkennens iſt jedoch ſo anzuſehn daß es nicht bloß den Himmel, die Erlöſung verheißt, ſondern auch ſchon giebt für die Zeit die wir rein erkennend zubringen, indem wir für ſolche von allem Wollen befreit ſind, in welchem allein doch alle Unſeeligkeit liegt.

[§. 255.]

Der gewöhnliche Selbstmord aus Mißvergnügen, Mißlingen, Unzufriedenheit, ist nichts als der grellste Ausdruck der dem Leben wesentlichen innern Entzweiung mit sich selbst. Wille, Leben, Leib sind Eins: oder letztere sind der erstere sofern er Objekt wird: sie sind sein Spiegel: und dennoch findet im Leben der Wille überall Widerstand, das Leben ist steter Kampf gegen die Materie und ihre Gesetze es ist nichts als gehemmtes Sterben. Der lebhafteste Ausdruck folglich hievon ist der, daß der Wille den Leib zerstöhrt, welcher eigentlich nur er selbst, sein Abdruck, seine Sichtbarwerdung ist. Der gewöhnliche Selbstmörder will das Leben, will des Leibes ungehindertes Daseyn: aber mit dem Leib ist die Materie [6] ist Kausalität, Nothwendigkeit, gesetzt, die überall des Leibes Leben hemmen. Zu wollen kann der Selbstmörder nicht aufhören, er hört aber auf zu leben: er zerstöhrt die Erscheinung des Wollens, durch Wollen, statt das Wollen selbst aufzuheben. Der Selbstmord ist darum der größte Widerspruch.

Ganz etwas andres ist der durch den höchsten Grad der Asketik herbeigeführte freiwillige [3₃.] (nicht, wie bei manchen Römern, durch Umstände motivirter und so nur als gewöhnlicher Selbstmord erscheinender) Hungertod. Ein solcher Asket hört bloß dadurch auf zu leben, daß er aufgehört hat zu wollen. Zwischen dem gemeinen verzweifelnden Selbstmörder und diesem Asketen, mögen unzählige Zwischenstufen seyn, von denen wir Beispiele in der Geschichte finden.

[§. 256.]

Das wäre ein erhabener und durchaus philosophischer Geist, dem das Trübe und Nichtige das allem Leben wesentlich ist und wogegen der Unterschied von Glück und Unglück des einzelnen Lebens unbedeutend ist, stets so gegenwärtig [7] so in die Augen springend wäre, daß er darüber das Wohl und Weh seines eigenen Lebens nicht sonderlich beachtete, und so wie den gemeinen Menschen (der da meint das Leben wäre ein gar herrlich Ding, nur er könne noch nicht zum Besten Theil desselben gelangen) die Beschäftigung mit seinem eignen individuellen

[3. 5–6 am Rand angestrichen.]
[3. 7–8 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

Leben faſt nie zur Betrachtung des Lebens im Allgemeinen kommen läßt, ſo würde jener umgekehrt von der Betrachtung des Lebens im Allgemeinen ſelten auf ſein eignes Schickſal zurückkommen. Daher wäre er mit vollem Recht erhaben zu nennen.

[33.] Bei einem ſolchen würde aller Schmerz ſich in eine bloße Erkenntniß verwandeln: er würde nämlich in allem Widerwärtigen ſeines Lebens nichts ſehn als die Ausführung deſſen was er ein Mal erkannt hat, wie der Wille immer gebrochen wird durch Zufall und Irrthum die dieſe Welt beherrſchen, wie die Menſchen, als ſolche, der Mehrzahl nach, böſe, beſchränkt und erbärmlichen Sinnes ſind, wie das Leben in der Zeit weſentlich täuſchend nichtig u. ſ. w. ſei: über alles dieſes hätte er ein für alle Mal einen großen Schmerz tief in ſich aufgenommen und ſähe nun mit Ruhe die Entwickelung deſſen was er ein für alle Mal erkannt.

Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Ovid: ars amandi.

Ein ſolcher würde aber bald auch den Willen aufgeben. —

[§. 257.]

Auf den Höhen muß es freilich einſam ſeyn.

[§. 258.]

[8] Die Welt als Ding an ſich iſt ein großer Wille, der nicht weiß was er will; denn er weiß nicht ſondern will bloß, eben weil er ein Wille iſt und nichts Andres.

Die Welt als Erſcheinung iſt die Erkenntniß ſeiner Selbſt die dieſem Willen beigebracht wird: in der er erkennt was er will. — Sofern dieſe Erkenntniß zu Stande kommt vernichtet ſie ihn, er will dann nicht mehr, weil was er will ſich widerſpricht und er nun weiß was er will. Die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, erſcheint auch hier als Wunder. Denn kann der Wille je erkennen? kann der Wille etwas andres als Wollen? Kann andrerſeits die Erkenntniß den Willen lenken, ihn der eben nur das Lenkende, das Weltſchaffende iſt?

Da ich ſelbſt jene Identität bin, kann ich mit gleicher Wahrheit ſagen: die Welt iſt meine Vorſtellung: und die Welt iſt lauter Wille.

[Sp. 33.] Wenn man ſich auch darin ergiebt daß ich in meiner Abhandlung[1] alle realen Objekte für bloße Vorſtellungen erkläre, ſo wird man

[1] [Über d. vierf. Wurzel; ſ. Bd. III dieſ. Ausg.]

doch unwiderſtehliches Widerſtreben empfinden und Anſtoß nehmen, wenn ich (konſequent, ſo fern ich das Subjekt des Erkennens zum Ausgangspunkt nahm) auch den eignen Leib für meine Vorſtellung erkläre: dies daher, weil in meinem Leibe beide Seiten der Welt vollkommen vereinigt ſind: denn obgleich er einerſeits als Objekt für das Subjekt in der That nur meine Vorſtellung iſt; ſo iſt er andrerſeits doch mit meinem Willen völlig Eins, iſt dieſer Wille ſelbſt in ſeiner Objektheit, Sichtbarkeit: und ich ſelbſt bin, je nachdem ich mich betrachte, bald nichts als eben dieſer Wille, folglich eben dieſer Leib; bald aber das ewige Subjekt des Erkennens.

In jener meiner Lehre alſo, daß der Leib meine Vorſtellung ſei, offenbart ſich am deutlichſten die Einſeitigkeit meines Ausgangspunkts in jener Abhandlung, welcher nämlich das Subjekt des Erkennens iſt. Dieſe Einſeitigkeit aber (die überhaupt einer Monographie wohl zuſteht) iſt ein ſehr guter Gegenſaz zur Naturphiloſophie, die eben ſo einſeitig eigentlich immer vom Objekt ausgeht, das Erkennen vorausſetzend und poſtulirend. — [Sp. 33.] Auch erklärt ſich aus Obigem warum meine Unterſcheidung des Motivs von der Urſache viel Widerſpruch findet: da beide ſo Eins ſind wie Wille und Leib, und eben wie dieſe nur durch die Betrachtungsart verſchieden.

[§. 259.]

[1] Wenn der Gram keinen beſtimmten Gegenſtand mehr hat, ſondern über das Leben im Ganzen gefühlt wird; dann iſt er gewiſſermaaßen ein In–ſich–gehn, ein Zurückziehn, ein allmähliges Verſchwinden, des Willens; deſſen Sichtbarkeit, den Leib, er ſogar, leiſe, aber im Innerſten, untergräbt; wobei der Menſch eine gewiſſe Ablöſung ſeiner Banden ſpührt, ein ſanftes Vorgefühl des Todes, daher dieſen Gram eine heimliche Freude begleitet; und er, denk ich, iſt es, den die Engländer the joy of grief genannt haben. Dresden 1814 Q.Q.

Und dieſer Schmerz, der auf das Ganze des Lebens ſich verbreitende, der ablöſende, iſt allein wahrhaft tragiſch: hingegen der auf einem einzelnen Objekt haftende iſt, indem er [33.] im gebrochnen Willen ohne Reſignation nur den Zwieſpalt, den innerlichen Widerſpruch des Willens oder des Lebens darſtellt, immer komiſch, [33.] ſei er auch noch ſo heftig. So der Schmerz des Geizhalſes über die verlorne Schatulle. Wenn gleich der Schmerz der tragiſchen Perſon auch von einem einzelnen beſtimmten [2] Objekt ausgeht, ſo bleibt er doch nicht dabei ſtehn; vielmehr nimmt die tragiſche Perſon die einzelne Betrübniß nur als Symbol für das Ganze Leben, und überträgt ſie demnach auf dieſes.

[§. 260.]

Mit dem Satz vom Grund (als Geſez der Kauſalität) iſt die Materie ſchon geſetzt, und umgekehrt: denn ſie iſt, wenn man es nur recht anſieht, mit ihm identiſch. Denn die Materie iſt durch und durch nichts als Kauſalität: ihr Seyn iſt ihr Wirken auf andre Materie (d. h. auf ſich ſelbſt in allen Theilen des Raums): daß ein Theil dieſer Materie (die organiſche) unmittelbares Objekt des Subjekts iſt, iſt ein Andres und hängt damit zuſammen daß bloß mit und für das Subjekt Objekt, Welt, Materie da iſt. Das eigentliche Weſen der Materie iſt aber durchaus nur ihr Wirken*): (eine Materie ohne irgend eine Wirkſamkeit, d. i. Kraft wäre als Widerſpruch undenkbar) und alles worauf ſie wirkt iſt wieder nur Materie, alſo ſie ſelbſt: ihr Weſen iſt alſo, wenn man will, einerſeits nur ihr Zuſammenhang mit ſich ſelbſt, andrerſeits nur ihre Beziehung aufs Subjekt. [Vp. 33.] Vergleiche Bogen W. W. p 4, [= S. 208. 8 f. dieſ. Bdes.] u. Bog. g. g. g. g. p 3. [= S. 378. 8 f. dieſ. Bdes.]

Und ſo will ich ſuchen überall zu [3] zeigen, daß Eins iſt was von verſchiedenen Standpunkten betrachtet als Verſchiedenes erſcheint, oft nur weil man durch Abſtraktion verſchiedene Begriffe davon ſich macht. So ſoll nach und nach die ganze Welt, wenn man nur den rechten Standpunkt gewinnt als Eines erſcheinen, und dieſes Eine nur als die Sichtbarkeit des Willens: getrennt davon gehalten ſoll werden was nicht Welt noch Wille iſt. — Jene Nachweiſung der Identität des verſchieden Scheinenden, ſoll an die Stelle treten der Ableitung des Verſchiedenen auseinander als Folge aus dem Grunde. Denn die Philoſophie hat zwei Perioden: die erſte war die wo ſie, Wiſſenſchaft ſeyn wollend, am Satz vom Grunde fortſchritt und immer fehlte, weil ſie am Leitfaden des Zuſammenhangs der Erſcheinungen das ſuchte was nicht Erſcheinung iſt, dem gleich, der eine Größe be-

*) [33.] Höchſt treffend iſt daher für das was ich die erſte Klaſſe der Vorſtellungen nenne, der gewöhnliche Name im Teutſchen, die Wirklichkeit: das Seyn der Dinge iſt durchaus nichts als ihr Wirken.

[W. ſp. 33. n. 3. 19 f.:] Das Einwirken der Körper auf einander iſt Bedingung aller Erkenntniß: und umgekehrt der Verſtand, für den allein Erkenntniß iſt, und in dem das Geſetz der Kauſalität liegt, iſt Bedingung der Materie, die lauter Kauſalität iſt, und Vorſtellung des Subjekts.

ſtändig halbirend und wieder halbirend zuletzt keinen Reſt zu behalten hofft: wovon die Unmöglichkeit doch ſchon im leitenden Princip liegt, hier wie dort.

[4] Die zweite Periode der Philoſophie wird die ſeyn, wo ſie, als Kunſt auftretend, nicht den Zuſammenhang der Erſcheinungen, ſondern die Erſcheinung ſelbſt betrachtet, die Platoniſche Idee [33.] und dieſe im Material der Vernunft, in den Begriffen, niederlegt und feſthält.

Nach dem Princip welches durchaus die erſte Periode karakteriſirt ſchien die Geſchichte der Philoſophie ohne Ende zu ſeyn: mit der zweiten Periode möchte aber wohl auch das Ende da ſeyn: — da, wo nichts techniſches iſt, mit der rechten Methode auch ſchon die Ausführung da iſt.

[§. 261.]

Unſer Wiſſen iſt trüglich, aber die Natur irrt nicht: ſie iſt was da war [,] iſt und ſeyn wird, ihr Gang iſt ſicher und ſie verbirgt ihn nicht. In jedem Thier hat ſie ihren Mittelpunkt, es hat ſeinen Weg ſicher ins Daſeyn gefunden, wie es ihn heraus finden wird, und es lebt furchtlos und unbeſorgt, in dem Bewußtſeyn daß es die Natur ſelbſt iſt und wie dieſe unvergänglich. Den Menſchen ängſtigt nur der abſtrakte Begriff vom Tode und doch nur auf [5] Augenblicke [33.] gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig: als dauernder Zuſtand waltet auch in ihm das jedem Thier gegebene Bewußtſeyn daß es die Natur, die Welt, ſelbſt iſt. Aber er kann ſich ſogar von der Natur losſagen und ihr trotzen, weil in ihm ſogar noch ein andres Bewußtſeyn lebt, daß er etwas Andres als die Natur, zwar nicht iſt, aber ſeyn kann, ſobald er will. [W. ſp. 33.] Sofern er das Leben will, iſt er die Natur und daher unvergänglich, und im Innern ſich deſſen bewußt, deshalb ohne Furcht vor dem Tode: ſofern er das Leben nicht will, iſt ihm der Tod kein Schreckniß, ſondern Erlöſung.

Da nun alle Weisheit der Welt und alle Geheimniſſe der Natur in jedem Thier liegen und ſein Daſeyn nur vermöge dieſer Weisheit iſt; da ferner im Menſchen und gewiſſermaaßen auch im Thier ſogar eine die Natur überfliegende Weisheit liegt; woher iſt doch die Philoſophie, das Wiſſen, ſo arm? — Weil es ein Wiſſen für die Vernunft iſt, ein abſtraktes Wiſſen. — Alle

Philoſophie wird gefunden ſeyn, ſobald wir das Bewußtſeyn eines Menſchen [33] (d. i. die Welt) ganz in abstracto wiederholt haben, dann wird das Kunſtwerk des Philoſophen geſchaffen ſeyn, wie [6] das Kunſtwerk des Mahlers gefunden iſt, ſobald er die Welt auf der Leinwand wiederholt hat. Uns kommt es bloß darauf an alles deſſen wir uns bewußt ſind in abstrakte Begriffe zu überſetzen: ſobald dies geſchehn iſt jeder Menſch ein Proteus der alle Weisheit in untrüglichen Orakelſprüchen offenbart.

Alles das höchſt Verſchiedene was die Leute ſo einfältig unter dem weiten Begriff Gefühl befaſſen, der (was ſie nicht wiſſen) nur eine negative Bedeutung hat, nämlich die der Negation des Begriffs, des abſtrakten Wiſſens, — alles dieſes eben in abſtrakte Begriffe, in Wiſſen, zu verwandeln, iſt das Geſchäft des Philoſophen.

[§. 262.]

Geruch und Geſchmack (die Kant ſubjektive Sinne nennt) ſind darum unedler als die drei andern, weil wir durch ſie nie ohne Anregung unſers Willens wahrnehmen und in ſofern dann nicht mehr rein erkennen. Das Gefühl macht den Uebergang: man muß ſie ſo ſtellen.

Rein erkennend: immer mehr und mehr mit dem Willen inquinirt
Geſicht, Gehör, — Gefühl, — Geruch, Geſchmack.

[W. i. ſp. 33] GGG, 8 [= S. 258.17 f. dieſ. Bdes.]

[§. 263.]

[7] Ein Jeder der nach den Gründen ſeines Daſeyns forſcht, ſetzt voraus die Geſetze des Erkennens, des Denkens und der Erfahrung ſeyen an und für ſich (abſolut) da und ſein Daſeyn bloß ihnen zufolge: ſtatt daß umgekehrt jene Geſetze erſt unter der Bedingung ſeines Daſeyns und als Modifikation von dieſem da ſind und gelten. Das iſt Kritik der Vernunft.[1]

[§. 264.]

Ein erfüllter Wunſch gleicht dem Almoſen das der Bettler empfängt: es erhält ihn für heute damit er morgen

[1] [Der ganze Aufſatz mit Bleiſtift durchgeſtrichen.]

wieder hungre. Aber die Resignation gleicht dem geerbten Grundstück: es entnimmt den Besitzer allen Sorgen für immer.[1]

[§. 265.]

Kunst kommt offenbar von Können: es scheint daß man ursprünglich oder wenigstens sehr früh, damit bezeichnet hat die Fähigkeit ein Werk hervorzubringen dem man nicht gleich ansieht auf welche Art und Weise es hervorgebracht werden konnte: [3z.] oder vielmehr zu dessen Hervorbringung eine erlernte Fertigkeit nöthig ist. Dies ist der Fall bei einem Bild, einer Statue, einer Musik, einem Gedicht: aber auch bei einem Uhrwerk, einer Wasserleitung, einem Feuerwerk, Taschenspielereien, [8] zusammengesetzten wohlschmeckenden Speisen, und ähnlichen Dingen, die Fertigkeit zu welchen vom Volk ebenfalls Kunst genannt wird. Indem wir die Kunst sowohl vom Handwerk als von der Wissenschaft unterscheiden wollen, werden wir nicht bei jenem vom Volk gefundenen Merkmal stehn bleiben können.

[§. 266.]

Der Leib ist die Sichtbarkeit, [b.] ⟨Objektivität⟩[2] des Willens. Die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, sogar des Geschlechtstriebs, ist nur die Ausführung in der Zeit jenes Willens von dem der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, die Erscheinung im Raum ist; jene Befriedigung ist also nur in der Darstellungsweise vom Leibe selbst verschieden. Sie ist die Bejahung des Leibs. Asketik ist die Verneinung des Leibs: z. B. die Genitalien sind da und gesund: und doch wird keine Wollust gewollt. Die bloße Bejahung des Leibs ist kein Unrecht. Die vielen Leiber nebeneinander werden (in der Regel) jeder durch einen Willen bejaht: und diese Bejahung steht Jedem zu, ohne Unrecht und ohne daß ein Andrer darüber klagen könne; weil auch sein eigner Wille eine solche Bejahung ist. Geht nun

[1] [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I, S. 461.18—22.]

[2] [Korr.] Objektität

[3z. n. 3. 16f.:] Corpus est Objectitas voluntatis. Objectivitas is mentis est habitus, quo objecta non propter relationem quam ad nostram voluntatem habent consideramus, sed propter ipsa, propriumque eorum statum.

aber irgend Einer in der Bejahung seines Leibes so weit, daß sie zur Verneinung der andern Leiber und der durch solche

Dresden 1814 R. R. [1] in die Sichtbarkeit getretnen Willen wird; so nennen wir dies Unrecht. Dies geschieht nicht nur wenn Einer den Andern frißt (Kannibalismus), oder auch nur, weil er ihm im Wege steht, tödtet; sondern auch sobald einer den Andern zwingt seine Kräfte zur Erhaltung oder Annehmlichkeit Jenes zu verwenden: denn meine Kräfte gehören zu meinem Leibe als seine Qualität [3₃.] eben so das Produkt dieser Kräfte.*) Dies ist am krassesten bei der Leibeigenschaft: aber es ist auch schon der Fall bei der durch die Ungleichheit des Eigenthums herbeigeführten Einrichtung daß Einer den Andern ernährt und für ihn arbeitet, [3₃.] wie der Bauer für den Bürger wenn nicht dieser es auf eine andre Weise kompensirt, welche Kompensation aber freilich auf eine sehr verwickelte und entfernte Weise geschehn mag. Das reine Nichtsthun bei ererbtem Eigenthum ist allerdings schon Unrecht. **Unrecht** ist also der Willensakt der Verneinung eines fremden Leibes d. i. Willens, zur stärkeren Bejahung des eigenen. Wenn ich nun eine solche auf mich eindringende Verneinung meines Willens (in seiner Erscheinung, meinem Leibe) [2] abwehre; so verneine ich nur jene Verneinung, und dies ist immer nur noch die Bejahung meines eignen Leibes (d. i. Willens), nicht aber Verneinung eines fremden Willens, sondern nur seiner Verneinung des meinen: folglich ist dies nicht Unrecht: ein solches Abwehren ist also Recht**), es möge erscheinen wie es wolle, z. B. als Tödtung eines fremden Leibes, wenn dieser nicht anders von der Beeinträchtigung des meinen abzuhalten war. Denn einen solchen Willen, der andre Willen verneint, kann ich behandeln als eine blindwirkende und auf jede Weise abzuwehrende Naturkraft: und dabei thue ich noch immer

*) Wer mein Eigenthum angreift, thut mir Unrecht; denn nur das ist wahres Eigenthum was ich durch Bearbeitung erworben habe (oder auch der welcher mir es freiwillig schenkte oder hinterließ) Das Eigenthum ist also Produkt meiner Kräfte; wer es mir nimmt will also meine Kräfte für sich benutzen: d. h. meinen Leib von seinem Willen abhängig machen.

**) [3₃.] Das Recht kann, wie wir sehn, nur aus dem Unrecht erklärt werden: gäbe es kein Unrecht, so hätte man nie von Recht geredet.

nichts andres als daß ich meinen Leib (d. i. Willen) bejahe. Ich kann also jenen fremden Willen zwingen von seiner Verneinung des meinen abzustehn: d. h. ich habe so weit ein Zwangsrecht.*)

Das bessre Bewußtsein in mir [33.] das oft schon von der bloßen Bejahung meines Leibes beängstigt wird, daher Asketik bis zum Hungertod möglich ist, schreit Wehe wenn ich in der Bejahung meines Leibes bis zur Verneinung des andern gehe. (Aus welchem Grunde siehe Bogen N, N, p 2 [= S. 163.32 f. dies. Bdes.]) Mein moralisches Interesse ist also daß ich kein Unrecht thue.

[3] Als physisches Wesen aber bin ich Leib, und dieser Leib ist Objektität eines Willens (wieder Ich) der diesen Leib bejaht, (in der Zeit, d. h. ihn erhalten will u. s. w.): diesem ist jede von Außen kommende Verneinung seines Leibes entgegen: also auch die welche ihm von der ihre Gränzen überschreitenden Bejahung fremder Leiber (Willen) kommt: als physisches Wesen ist es also mein Interesse daß ich nicht Unrecht leide.**) Ich werde also deshalb die fremde Verneinung meines Leibes verneinen: dies wird aber noch immer nicht Verneinung der fremden Leiber seyn (sollten auch diese dabei zerstöhrt werden) sondern immer nur Bejahung meines eignen. Also wird bis hieher mein physisches Interesse mit meinem moralischen nicht streiten. Und hierin eben besteht das Recht Das **Recht** ist also die **Kompatibilität** des physischen Interesses, sofern es nur bis zur Bejahung des eignen Leibes geht, mit dem moralischen. Dies ist das eigentliche Recht,

*) [W. sp. 33.] Der Begriff Recht wird hier moralisch, nicht juristisch bestimmt. Der Staat ist aber nur sofern er nach diesem Begriff des Rechts besteht, keine unmoralische Anstalt. Despotie besteht nicht nach jenem Begriff, ist öffentliches, zugestandenes, erzwungenes Unrecht, ist unmoralischer Staat.

**) [W. sp. 33.] Von diesem Punkt geht der Jurist aus.

[W. sp. 33. n. 3. 23 f.:] Mein physisches Interesse ist daß ich kein Unrecht leide: das vernünftige Mittel dazu der Staat: mein moralisches Interesse ist daß ich kein Unrecht thue: durch dieses müßte auch der Staat bedingt seyn: allein das ist überflüssig, sobald nur jedes Glied desselben sein physisches Interesse vertheidigt und sorgt daß es nicht Unrecht leide: dann folgt von selbst daß keiner Unrecht thun kann: also kann der vollkommne Staat ohne alle Rücksicht auf Moral zu Stande kommen.

dessen Begriff zur Etik gehört, [4] und das den Namen des Naturrechts, den es zur Unterscheidung vom positiven erhalten hat, behalten mag. Wir haben also bis hieher das Naturrecht deducirt.

Wenn aus dem allen Menschen, sofern sie physische Wesen sind, gemeinsamen Interesse kein Unrecht zu leiden, eine Anzahl Menschen den Kontrakt schließt, daß keiner Unrecht thue, weil dabei immer einer wieder Unrecht leidet*), dieses letztere aber eben ist was man verhindern will; so ist der Staat entstanden. Er ist also eine Vereinigung von Menschen die kein Unrecht leiden wollen, und deshalb sich auch bequemen (weil es nur so möglich ist) auch keines zu thun. (Siehe Plato: de Republica) Nur mittelbar geht also der Staat auf das Thun: sein Zweck ist das Leiden, nämlich das Unrecht-leiden, was er verhüten will. — Wäre der Staat eine moralische Anstalt (statt daß er eine physische ist) so wäre es umgekehrt: das Thun, oder vielmehr das Wollen würde er im Auge haben. Eine solche Anstalt ist aber überflüssig: denn der Wille ist frei, den kann keiner zwingen: und nur die Kausalität meines Leibes die durch meinen Willen bewirkt ist, ist Thun: also auch zum Thun kann mich keiner zwingen. Dem Schmerz und Tod braucht mein Wille nicht zu weichen. Und was durch mein[en] Leib geschieht, sofern ihn fremde Kräfte (nicht mein Wille) bewegen, wobei er nur als Masse wirkt, ist kein Thun.[1]

[§. 267.]

[5] Das Princip der Diversität, das wodurch die Dinge verschieden sind, ist Zeit und Raum. Das dagegen wodurch die Dinge (versteht sich einer Species) identisch sind, ist ihre Idee oder das Ding an sich. Sofern wir in Zeit und Raum befangen sind, erscheint dieses letztere uns immer als ein Wunder und ist das Unerklärliche, indem alle Erklärung

*) [33.] wäre ein Unrecht thun möglich ohne daß ein Andrer Unrecht leidet, so würde der Staat es immer zugeben, weil sein Zweck bloß auf das leiden geht nicht auf das Thun. — Selbstmord, Onanie u. s. w. kann konsequent kein Staat verbieten. Denn seine Ansprüche auf mich als sein Glied, gelten nur so lang ich lebe, und leben will.

[1] [Der ganze Aufsatz, außer der nicht mit Bleistift durchgestrichenen ersten Anmerkung auf S. 181. 27 f., sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 394—408.]

immer weiter nichts ist als das Aufweisen der Verbindung der Dinge im trennenden Medio (Zeit und Raum) durch den Satz vom Grunde. Ein solches Wunder ist vorzüglich die Unfehlbarkeit der Naturgesetze, d. h. daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt. So z. B. daß wenn es ein Mal Naturgesez ist, daß beim Zusammentreffen gewisser Stoffe irgend ein chemischer Prozeß, Gasentwickelung, Verbrennung, Galvanische Polarität und dergl. vor sich gehe; nun auch, so oft jene Stoffe zusammentreffen, sei es durch Absicht, sei es durch Zufall, [Sp. 33.] (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete überrascht) sei es heut oder vor 1000 Jahren, sofort und ohne Zögern oder Rückhalt [6] der bestimmte Proceß Statt hat. Vertiefen wir uns in die Betrachtung von Beispielen dieser Wahrheit und gelangen zur gebührenden Verwunderung darüber, so wird es uns sehr klar, daß Zeit und Raum nicht den Dingen an sich zukommen, sondern nur Formen unsrer Anschauung sind, und daß jene unsre Verwunderung über die Unfehlbarkeit der Naturgesetze eigentlich der gleicht, die ein Kind oder Wilder haben mag, der zum ersten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtet und über die vollkommne Aehnlichkeit der unzähligen Blumen die er sieht erstaunt.

Hiebei sind nun aber zwei Dinge zu merken, die ungleich tiefer liegen und bei denen ein Abgrund von Betrachtung sich öffnet. 1) Nach Aufhebung der Diversität der Individuen, welche einzig darin liegt daß wir sie in Zeit und Raum anschauen, giebt es noch eine Diversität, die nicht [7] darin liegt, und welche ich deshalb die transscendentale Diversität nennen möchte: dies ist die Diversität der Species selbst [33.] man kann auch sagen die Diversität der Ideen. Alles Kupfer, in unzähligen Stücken und Individuen, bleibt freilich Kupfer und zeigt pünktlich zu aller Zeit die Qualitäten des Kupfers; so alles Zink bleibt Zink: aber daß Zink nie Kupfer ist, das ist eine ganz andre Art von Diversität [33.] und ist nicht der Zeit und dem Raum zuzuschreiben.

Nun vollends weitere Begriffe genommen: alles Metal bleibt immer Metall, und benimmt sich überall als solches: aber das Wasser ist nie Metall. [33.] Wo soll man sagen daß die transscendentale Diversität anfängt?

Das Gemeinsame aller Species ist daß sie Materie sind in

verſchiedenen Zuſtänden, in welche dieſe wieder nur durch Zeit, Raum, Kauſalität gelangen kann.

2) Der Begriff begreift alle in Zeit und Raum zerſtreuten Individuen der Species, und trifft alſo mit der Idee der Species, dem Ding an ſich zuſammen, obgleich er von dieſem ganz verſchieden iſt. [8] Die Idee, das Ding an ſich, iſt was in allen jenen einzelnen Dingen ſich darſtellt, durch Zeit und Raum zerſplittert. Der Begriff dagegen iſt die Vorſtellung von einer Vorſtellung, iſt aus allen Individuen abſtrahirt. Der Begriff iſt nur für die Vernunft. Die Idee oder Ding an ſich muß als ein Wille angeſehn werden von dem die Körper die Objektität ſind, iſt alſo gar keine Vorſtellung ſondern eben Ding an ſich. Daß aber trotz dieſer großen Verſchiedenheit, trotz dieſem Mangel alles Zuſammenhangs dennoch Begriff und Idee zuſammentreffen, dies iſt was ich Uebereinſtimmung der Natur mit der Vernunft nenne und höchſt unerklärlich finde.

3) Eine dritte aus beiden vorhergehenden Betrachtungen erwachſende iſt dieſe: Die Begriffe können immer allgemeiner werden bis zum ens; klüger bis Objekt und Subjekt. Aber gilt daſſelbe von den Ideen? wo nicht; wo iſt die Gränze? Zink iſt nicht Kupfer: aber beide Metall: Ich kann im Grunde ſo wenig vom Begriff Zink als vom Begriff Metall einen adäquaten Repräſentanten ſtellen; denn das Stück Zink das ich wähle hat beſtimmte Größe und Form die dem Begriff nicht zukommt.

Iſts am Beſten ſo zu ſagen: Idee iſt das in vielen Individuen Identiſche das übrig bleibt nachdem bloß diejenige Diverſität aufgehoben iſt, welche den Formen der Erſcheinung der Idee, der Zeit und dem Raum, zuzuſchreiben iſt.

Dresden 1814 S.S. [1] Oder auch: eine Idee giebt es nur von dem was von Natur eine ihm weſentliche Form hat, d. h. von organiſchen Körpern und Kryſtallen.

Aber Haß, Geiz, Neid, ſind Ideen: der letztere Karakter kommt ihnen nicht zu, wohl aber der erſtere.

Begriff wäre das was mehr vereint als Zeit und Raum trennen: nämlich auch die transſcendentalen Diverſitäten.

„Aus dieſes Thales Gründen
Werd ich den Ausgang finden?“

[§. 268.]

Warum flieht ein Thier, zittert und fürchtet sich? — Weil es lauter Wille zu[m] Leben ist, weiß daß es sterben muß, und Zeit gewinnen möchte!

So auch fast alle Menschen: ihr Wille ist Leben, ihr Gewinn und ihre Habe Zeit. O weh! der jammervollen Habe deren ganzes Wesen im Hinschwinden besteht!

[§. 269.]

Die Thorheit ist der Kobold der uns bald dies bald jenes als Wünschenswerth vorspiegelt: bis wir es ergriffen haben und die Täuschung einsehn. Darum singt Horaz: „Nil admirari" d. h. Nichts für absolut begehrenswerth oder absolut furchtbar achten.

[§. 270.]

[2] Ein Mensch der Alles verloren oder verthan hat und um dem Mangel zu entgehn Soldat wird, spricht: „um dem gewissen Hungertod zu entgehn will ich den ungewissen Tod im Krieg riskiren: den Leib, der allein mir übrig ist, will ich dran setzen den Leib zu erhalten, mit Leben Leben erkaufen, wenn es seyn muß." Aber so spricht er nur als Naturwesen, als Leib, Wille zum Leben. Sein Bessrer Genius in ihm parodirt es so: „in den Krieg! in den Krieg! laßt uns sehn ob Mangel, Mühe, Quaal und Tod nicht endlich diese harte Rinde von Lebenswillen schmelzen werden!

[§. 271.]

Beschränkt sich mein Wille darauf Bejahung meines Leibes (der seine Erscheinung ist) zu seyn, (und wie der Leib durch ihn im Raum gesetzt ist, ihn auch so die Zeit über zu erhalten, welche als Lebensdauer des Menschen gesetzt ist) so ist mit dem Tode des Leibes auch der Wille [3a] da er nichts weiter als die Bejahung dieses Leibes war gestorben und getilgt d. h. ich bin erlöst, vom Leben, das nur Erscheinung des Lebenwollens ist. Geht hingegen mein Wille über jene [3] Bejahung hinaus bis zur Verneinung fremder Wille[n], d. h. lege ich die Lasten des Lebens auf Andre und lasse fremde Leiber, statt ihrem eignen,

meinem Willen dienen; ſo geht mein Lebenswillen über meinen Leib hinaus, und da der Wille außerzeitlich iſt, ſo endigt die Zerſtöhrung des Zeitlichen Leibes ihn nicht: das was in mir Leben will, über den Leib hinaus, wird immer Leben haben: denn das Leben iſt ja nur der Spiegel jenes Willens.

Daher wird der Beſte Menſch durchaus freiwillig arm ſeyn, nicht Andre ſich dienen laſſen, und alle Laſten des Lebens ſelbſt tragen und den Leib nur durch das erhalten was der Leib ſelbſt herbeiſchaffte. Und dies iſt noch nicht Asketik d. i. Verneinung des eignen Leibs; ſondern es iſt nur Nicht–Verneinung fremder Leiber.

Jeder Luxus, jeder Diener iſt uns alſo ein Vorwurf. Doch darf freilich ich andern meine Geiſtesarbeit gegen ihre Leibesarbeit verkaufen.

[33.] Vergleiche p 5 dieſes Bogens; Bog. N N, p 2. Bog. K K, p 6. Bog. O O. p 1. [= S. 187.10 f., S. 163.32 f., S. 150.9 f., S. 165.32 f. dieſ. Bdes.]

[§. 272.]

[4] Es iſt ein Hauptſaz meiner Philoſophie daß der Leib nur die Objektität, Sichtbarkeit des Willens, und daher mit dieſem identiſch iſt, wobei freilich die Zeit als Form der Objekte nur dem Leib, nicht dem Willen zukommt. Wo aber iſt der Beweis jener Identität? — Es gibt keinen; ſondern die Identität iſt uns unmittelbar gegeben. Daß ich eine Bewegung meines Leibes will und daß ſie geſchieht, iſt durchaus Eins und untrennbar. Eben ſo iſt jede mechaniſche Einwirkung auf meinen Leib dem Willen entweder gemäß oder entgegen. [Sp. 33.] alſo zugleich und unmittelbar Einwirkung auf meinen Willen. Das bloße Sehn und Hören jedoch macht hievon eine Ausnahme: vielleicht iſt es eben darum keine eigentlich mechaniſche Einwirkung [Sp. 33.] vielmehr iſt es die leiſeſte Einwirkung, ſo daß ſie den Willen gar nicht affizirt, ſondern ungehindert dem Verſtande die Data der Anſchauung giebt. Ueberhaupt aber iſt mein Leib auf zwei ganz verſchiedene Weiſen zu betrachten, 1) ſofern er unmittelbares Objekt des Erkennens iſt; und dies iſt was man in der Phyſiologie ſeine Senſibilität

[Sp. 33. n. 3. 6 f.:] Manche Indier, ſelbſt Rajahs, haben aus dieſer Einſicht, die Maxime nichts zu eſſen, als Früchte die ſie ſelbſt geſäet und geerndtet haben.

nennt. 2) sofern er die Erscheinung des Willens ist; dies ist was man seine Irritabilität nennt. [5] Jedoch ist auch das Verhältniß der Sensibilität zur Irritabilität in meinem Leibe als Erscheinung meines Willens anzusehn, wie überhaupt meine ganze Korporisation. Sensibilität ist das erlösende Princip: Irritabilität das Verdammende. Im Menschen ist die Sensibilität höher gesteigert als bei allen Thieren: ein Regenwurm scheint fast lauter Irritabilität: so auch ein Aal, ein Frosch u. s. w.

[§. 273.]

Die christliche, aber wohl nicht Neu-Testamentliche, sondern nur ins Christenthum hineingetragne Lehre von der Vorsehung, ist, wie man sie gewöhnlich nimmt ganz verkehrt und dem Geist des Christenthums grade entgegen: nämlich ein Gott soll über unser Irrdisches Wohlsein wachen, es uns theils als Belohnung, theils aus Gnade zukommen lassen: das ist ganz verkehrt: denn es erhebt sinnliches Wohlseyn zum höchsten Gut, und ordnet ihm die Tugend als Mittel unter: statt daß es dem Christlichen Geiste nach gar kein Gut ist.

Hingegen läßt diese Lehre eine sehr wahre Erklärung zu wenn wir z. B. [6] Pope's Vers, in welchem sie ausgesprochen ist:

In spite of pride, in erring reasons spite,
One truth is clear: whatever is, is right. —

also kommentiren: Glück und Unglück sind zu unserm Besten. Sind wir glücklich, nun so ist uns wohl, die Befriedigung bezahlt den Wunsch, das Zeitleben trägt sich selbst und es mag ins Unendliche so fort gehn. (Dies ist eigentlich in allen Fabeln und Bildern von der goldnen Zeit, Arkadien u. s. w. dargestellt). Sind wir unglücklich, so wird eben dadurch der Wille zu[m] Leben mehr und mehr getödtet und wir der Erlösung näher gebracht. So ist es zu unserm Besten, in welchem Verhältniß auch Leiden und Freude uns zugetheilt sind, immer bleibt das ganze Leben für unser Wohl, wie eine Linie sich gleich bleibt an welcher Stelle man sie auch Theile: in dem Maaß daß die eine Hälfte kleiner wird, wird die andre größer.

[33.] Und dies ist die wahre **Theodicee**, die vergeblich versucht wurde, so lange man das irdische Wohlseyn zum Zweck, wenn auch nur zum Nebenzweck, des Lebens machte.

Vergleiche p 2 dieses Bogens, Bog. K K, p 6. Bog. N N, p 2, [= S. 185.28 f., S. 150.9 f., S. 163.32 f. dies. Bdes.]

[53.] Leiden befreit vom Lebenwollen, (siehe Bog. K K p 6) Wohlseyn fesselt daran, (darum sagt Christus: „ein Kameel geht ehr durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme[,] und Göthe sagt: „Nur der Mangel ja hebt über dich selbst dich hinaus) und das Verbrechen ist der Ausdruck dieses Gefesseltseyn[s] (siehe Bog. N, N, p 2) der [d.] ⟨moralische⟩ Lebenswandel ist daher der Barometer des Willens zum Leben, ein „Zootheleматoskop". Doch bestimmt weder Leiden noch Wohlseyn für sich den Willen, sondern regt ihn nur an. Darum kann troz alles Leidens und Unglücks ein Mensch sehr schlecht bleiben, und mit aller Intensität das Leben wollen und den Tod fürchten, so peinvoll sein Leben auch ist, d. h. obwohl das Leben ihm seine schreckliche Seite zeigt, schreckt es ihn doch nicht ab, tödtet nicht seinen hartnäckigen Lebenswillen, bessert ihn nicht: ein solcher begeht gelegentlich Verbrechen um sein elendes Leben zu verlängern: solche sind es von denen Platon im Phädon erzählt daß sie am Tage vor ihrer Hinrichtung und bis zum letzten Augenblick schmausen, trinken und Aphrodisia genießen. Einem solchen hat das Unglück nichts gefruchtet: er ist unglücklich und schlecht zugleich: er ist verächtlich und eine niedrige Seele. Umgekehrt kann ein edler Mensch alles Wohlseyns und Glücks ungeachtet doch keinen starken Lebenswillen haben, sondern eben nur so viel als die Bejahung seines Leibes ist: (ja er kann sogar den Leib verneinen und Asket werden). Ist er aber wirklich solcher Gesinnung, so wird er nicht etwa auf das Leben schelten und dessen Genüsse doch festhalten und auf die armen Teufel herabsehn die nach eben diesen Genüssen durch Sünden und Verbrechen streben: sondern er wird auf alle Art Wohlthätig seyn, edel und gut, viel geben, wenig behalten und jeden Augenblick bereit seyn das Leben, obgleich ihm alle dessen Genüsse zu Gebote stehn, aufzugeben, ehr als es durch eine schlechte Handlung zu erhalten.

[§. 274.]

[7] Ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem genialen und dem gewöhnlichen Menschen ist dieser. Der gewöhnliche Mensch wird vom Lebenwollen nur durch das Gebrochenwerden seines Willens, durch den innern Zwiespalt des Lebens, durch das Leiden geheilt. Auch betrachtet er meistens das Leben ernstlich nur von der moralischen Seite, schätzt nur moralischen Werth sehr hoch, und auch nur für diesen ist der Sinn Jedem zuzumuthen.

Den genialen spricht dagegen mehr die Aesthetische Seite des Lebens an: und eben durch das Ungenügende des Lebens von dieser Seite, durch das Flache, Alltägliche, Gemeine das ihm überall entgegen springt, wird in ihm der Wille zu leben ge-

tödtet: ihn drückt beständig die Laſt der Zeit, er empfindet gleichſam den Druck der Atmoſphäre, und blickt aufwärts nach Freiheit. Ihm iſt die Erlöſung gleichſam zum Voraus beigegeben; wie der Edelmann das porte-épée in der Wiege erhält.

[§. 275.]

[8] Vermöge der Vernunft oder der zweiten Klaſſe von Vorſtellungen führt der Menſch neben ſeinem Leben in concreto noch ein zweites in abstracto. Das erſte iſt zwar auch lauter Vorſtellung: allein ſein Leib oder Wille iſt mit im Spiel und er muß wie jedes Thier Streben, Leiden, Sterben. Sein Leben in abstracto aber iſt die ruhige Abſpiegelung des erſteren und der Welt die ihn umgiebt, in Begriffen. Er iſt hier reiner Zuſchauer, und gleicht einem Schauſpieler der ſo oft er eine Scene mitgeſpielt hat, ſich, bis er wieder auftreten muß, unter die Zuſchauer ſtellt, von dort vielleicht den Apparat zu ſeinem Tode (im Stück) ruhig anſieht und dann wieder hingeht und thut und leidet wie er muß. Aus dieſem doppelten Leben entſteht die Ruhe und Gelaſſenheit der Menſchen ſelbſt bei den ſchrecklichſten Begebenheiten, beſonders wenn dieſe zum Voraus gewiß ſind, wie z. B. Hinrichtungen.

[§. 276.]

[1] In Hinſicht auf den Umgang muß man was den Perſonen an Qualität abgeht durch die Quantität erſetzen. Ein einziger geiſtvoller Menſch iſt Umgangs genug: hat man aber nur gewöhnliche Menſchen zum Umgang, ſo iſt es gut deren recht viele zu haben. Sie gleichen jenen Ruſſiſchen Hornbläſern die jeder nur einen Ton angeben, ſo daß die Melodie nur durch alle zuſammen herauskommt: ein geiſtreicher Menſch aber gleicht einem Virtuoſen, der allein ſein Konzert ſpielt.[1] Dresden 1814 TT

[§. 277.]

Einige Menſchen können jedes Gut verachten, ſobald ſie es nicht haben: andre aber nur wenn ſie es haben. Letztere ſind unglücklicher und edler.

[1] [Aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 9; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 468.15–23.]

[§. 278.]

Gewissermaaßen sind die größten, uns ganz nahe liegenden Probleme, Lachen, Weinen und Musik.

Jede vollstimmige Musik ist ein Analogon der Welt. Dabei scheint mir der Baß die unorganische Natur, auf der alles ruht und aus der sich alles erhebt, vorzustellen: die höhern Stimmen aber die Organisationen, und so immer aufwärts bis zur hohen, leitenden, die Melodie singenden Hauptstimme, welche der Mensch ist.

[33.] Das Analoge zwischen dem Menschenleben und der Melodie scheint mir darin zu liegen, daß beide ein durch den Zusammenhang in steter Succession sich darstellendes Ganzes sind. Die Harmonie bezeichnet die übrige Welt, vom Thier bis zum Krystall. Ihr Karakter ist daß sie nicht in der Succession sich entwickelt sondern zu aller Zeit gleichmäßig dasteht, durch ein sichres Gesez bestimmt, ohne Freiheit.[1]

[Sp. 33.] Siehe Bog. L, L, L. p 1. [S. 273.19 f. dies. Bdes.]

[§. 279.]

[2] Mangel an Verstand ist Dummheit. Mangel an Vernunft ist Thorheit. Dem Dummen mangelt die Fertigkeit und Leichtigkeit in Anwendung des Satzes vom Grunde als Gesez der Kausalität und Motivation, auch als Gesez des Seynsgrundes, wovon jedoch seltner Anwendung nöthig ist. Jede Anwendung des Satzes vom Grund in diesen drei Gestalten ist eine unmittelbare (nicht durch Begriffe vermittelte) Einsicht. Ein Dummer merkt nicht (nach dem Gesez der Motivation) daß verschiedene Personen gegen ihn scheinbar unabhängig von einander, in der That aber nach einer getroffenen Verabredung, handeln [33.] er läßt sich also mystifiziren: er merkt nicht daß man bei Rathschlägen die man ihm giebt eigennüzige Absichten (Motive) hat. Ein Dummer sieht nicht leicht den Zusammenhang einer Maschine ein. Beispiel von Dummheit ist folgende Kriminalgeschichte die mir neulich ein Jurist erzählte. Ein Pächter konnte die Pacht nicht bezahlen, suchte vom Kontrakt loszukommen und wählte dazu als Mittel das Feueranlegen in den Gebäuden: entsprang darauf aus Angst und arbeitete vier

[1] [Von „Die Harmonie" bis „Freiheit" sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 306.12—20.]

Meilen von seinem Wohnort um Lohn: [3] gieng darauf unnöthiger Weise nach der nahe gelegnen Hauptstadt wo er erkannt, arretirt und zuletzt hingerichtet wurde. — Das größte Beispiel von Dummheit so mir vorgekommen war ein völlig blödsinniger Knabe von zehn bis elf Jahren: so oft ich kam betrachtete er ein Glas das ich am Halse trage und in welchem, durch die Spiegelung, Fenster und Baumgipfel hinter diesem erschienen: er gerieth über diese Erscheinung in dem Brillenglase immer in große Bewunderung und wurde nicht müde es zu betrachten, weil er diese ganz unmittelbare Kausalität nicht einsah: auch sah er nie vom Glase nach dem Fenster.

Mangel an Vernunft (Unvernunft) zeigt sich nicht, dem Mangel an Verstand analog, als Unfähigkeit eine Folgerung aus Begriffen nach dem Saz vom Grund des Erkennens einzusehn: denn man findet keinen der nicht jeden einzelnen richtigen Schluß vollkommen einsähe und sogar selbst machte, sobald er dazu Veranlassung findet. Eine lange Reihe freilich von Schlüssen [3₃.] dergleichen z. B. manche Euklidische Demonstrationen sind kann nicht [4] Jeder leicht fassen, was aber Mangel an Gedächtniß (d. i. Uebungsfähigkeit der Vernunft, analog der Phantasie für Sinnlichkeit und Verstand) ist; denn jeden einzelnen Schluß faßt Jeder leicht.*) Unvernunft besteht vielmehr darin, daß man sich nicht durch abstrakte Begriffe (die Objekte der Vernunft) leiten läßt, sondern nach den gegenwärtigen

*) [3₃.] Hoher Grad von Gedächtnißlosigkeit ist Wahnsinn. Wer einen mathematischen Saz durch unmittelbare Einsicht in den Seynsgrund, troz aller Mühe, nicht versteht, zeigt in sofern Dummheit. Wer aber der Euklidischen Demonstration des Satzes nicht folgen kann, zeigt bloß Mangel an Gedächtniß. Letzteres ist bei genialen Köpfen sehr oft der Fall: und hierin zeigen sie Mangel an Gedächtniß. Hoher Grad dieses Mangels ist aber Wahnsinn. Man findet in Tollhäusern oft geniale Menschen die aber wahnsinnig sind. Viele Geniale sind halb wahnsinnig z. B. Tasso, der Herzog von Gotha u. a. Und Aristoteles sagt: Nullum magnum ingenium sine insaniae mixtura. Die anerkannte Verwandschaft des Wahnsinns und Genies liegt also im Mangel an Gedächtniß. Genie ist eigentlich die Fähigkeit zu Platonischen Ideen, die immer Anschaulig sind: daher fixirt sich das Genie nicht gern auf Begriffe; dem Saz vom Grunde folgt es auch nur da gern, wo die Verbindung nach demselben auf unmittelbarer Einsicht beruht, d. h. anschaulig ist.

[Sp. 3₃.] Siehe Bogen E, E, E, p 7. [= S. 248.29 f. dies. Bdes.]

Umständen sein Handeln bestimmt: man verscherzt daher ein größeres Gut, das aber nur als abstrakter Begriff gegenwärtig ist, um ein kleineres aber angeschautes zu haben: z. B. man verthut die Habe die Einem eine ruhige unabhängige Zukunft sichert gegenwärtiger Genüsse halber: zerstöhrt seine Gesundheit um Wollust zu genießen, Alles dies heißt: man ist ein Thor. Ein Prinzip der Unvernunft ist eigentlich ein Widerspruch: aber ein Andrer kann dem Unvernünftigen als Maxime dies Princip beilegen: scio meliora, proboque; deteriora sequor. Denn Unvernunft ist nicht Mangel im Erkenntnißvermögen, [5] in der Vernunft (der Fähigkeit Begriffe zu haben und solche zu Urtheilen und Schlüssen zu verknüpfen) selbst; sondern Mangel an Willen seine Motive aus der Vernunft zu nehmen. Da das romantische Ehrenprincip dahin geht, daß man sich in der Sinnenwelt behauptet, und folglich nicht leidet daß man sich die Fähigkeit hiezu absprechen läßt; so ist es Schimpf wenn Einem Dummheit, d. i. Unfähigkeit des Verstandes vorgeworfen wird: aber thörigt und unvernünftig läßt sich ein Offizier nennen, eben wie auch allenfalls schlimm, arg, verrucht: denn die Unvernunft ist keine Unfähigkeit, sondern nur Mangel an Willen der Vernunft zu gehorchen: vernünftig seyn kann wer da will; nicht aber klug. Unvernunft ist also immer nur Mangel an praktischer Vernunft, d. h. an Anwendung der Vernunft auf das Praktische.

[§. 280.]

[6] Wenn ich über die Bescheidenheit zu schreiben hätte, so würde ich sagen: Ich kenne zu sehr ein hochgeschätztes Publikum für welches ich zu schreiben die Ehre habe, als daß ich mich unterfangen sollte meine Meinung über die Tugend der Bescheidenheit laut werden zu lassen. Auch verstehe ich mich, für meine Person, gern dazu bescheiden zu seyn und mich mit möglichstem Bedacht dieser Tugend zu befleißigen. Nur das werde ich nie zugeben, daß ich von irgend Jemand Bescheidenheit gefordert hätte, und weise jede Behauptung einer solchen Forderung von meiner Seite als Verläumdung zurück.

[Zu n. 3. 30 f.:] Die Erbärmlichkeit der Mehrzahl zwingt die wenigen Genialen oder Verdienten sich zu stellen als ignorirten sie selbst ihren Werth und

folglich Andrer Unwerth: denn nur unter dieſer Bedingung kann der Haufen ſich dazu verſtehn Verdienſt zu dulden. Aus dieſer Noth nun hat man eine Tugend gemacht, die Beſcheidenheit heißt. Sie iſt eine Heuchelei, die durch fremde Erbärmlichkeit, welche geſchont ſeyn will, entſchuldigt wird.

[§. 280 a.]

[b.] ‹Das Daſeyn oder die Erkennbarkeit (welches Eins iſt) aller Materie, iſt durch und durch Kauſalität. Von der Kauſalität kommt alſo alle Erkenntniß: jedoch unter› [bricht ab.]

[§. 281.]

Eine Wiſſenſchaft kann jeder erlernen, wenn auch der Eine mit mehr, der Andre mit weniger Mühe. Aber von der Kunſt erhält jeder [7] nur ſoviel als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmuſikaliſchen Mozartſche Opern? was ſehn die Meiſten an der Raphaelſchen Madonna? Und wie viele ſchätzen Göthe's Fauſt nicht bloß auf Autorität? — Denn die Kunſt hat es nicht wie die Wiſſenſchaft bloß mit der Vernunft zu thun, ſondern mit dem innerſten Weſen des Menſchen, und da gilt Jeder nur ſoviel als er wirklich iſt. Eben dies nun wird der Fall ſeyn mit meiner Philoſophie; denn ſie wird eben Philoſophie als Kunſt ſeyn: Jeder wird davon genau nur ſoviel verſtehn als er ſelbſt werth iſt: im Ganzen wird ſie daher Wenigen wirklich gefallen, und wird paucorum hominum ſeyn, was ein großer Lobſpruch iſt. [3ʒ.] Freilich wird den Meiſten dieſe Philoſophie als Kunſt ſehr ungelegen ſeyn. Allein ich dächte wir könnten ſchon hiſtoriſch aus dem Mißlingen aller Phil[oſophie] als Wiſſenſchaft, d. h. nach dem Saz vom Grunde, verſucht, ſeit 3000 J[ahren], wohl abnehmen daß auf dem Wege ſie nicht zu erreichen iſt. Wer weiter nichts kann als den Zuſammenhang der Vorſtellungen auffinden, d. h. Gründe und Folgen verknüpfen, der mag ein großer Gelehrter werden, aber ſo wenig ein Philoſoph, als ein Mahler, oder ein Poet, oder Muſiker. Denn dieſe alle müſſen die Dinge an ſich, die Platoniſchen Ideen, erkennen, der Gelehrte bloß die Erſcheinung, d. h. eigentlich den Saz vom Grunde, denn die Erſcheinung iſt durch und durch nichts andres. Vollkommen[1] beſtätigen alſo wird ſich Platons Ausſpruch: *το πληθος φιλοσοφον ειναι, αδυνατον.*

[§. 282.]

[8] Die Alten laſſen den ſanften Muſengott die entſetzliche Grauſamkeit begehn, den Marſyas lebendig zu ſchinden. Sie

[1] [Der letzte Satz iſt wohl etwas früher als der übrige Ʒ.]

haben dadurch den heftigen Unwillen bezeichnen wollen, welchen das verkehrte Beſtreben und die frechen Anmaaßungen der Unberufnen in den Berufnen erregen.

[§. 283.]

Ob Einer ungenial oder genial ſei, bedeutet nichts andres als ob er die Dinge in ihrer Relation nach dem Satz vom Grunde betrachtet, oder außer dieſer Relation, folglich die Idee oder das Ding an ſich.

Deswegen kann ein Genialer es auch nicht in allen Augenblicken ſeines Lebens ſeyn.

[§. 284.]

Der Gegenſaz des Alterthums und der neuen Zeit ſpricht ſich vielleicht nirgends ſtärker aus als darin, daß wenn bei uns Einer auch nie ſich ſonderlich um Gott gekümmert hat, er doch bei Annäherung ſeines Todes an ihn denkt, Jeder aber um die Sterbezeit ſeine Gedanken wo möglich einzig auf Gott richtet. Bei den Alten dagegen hatte ein Todter und auch einer der im Begriff zu ſterben iſt mit den Göttern gar nichts mehr zu ſchaffen und iſt gleichſam aus ihrem Gebiet herausgetreten. Man ſehe Sophocl: Ajax v [590][1], und Virgil: Aeneis, XI, 51.

[§. 285.]

Dresden 1814 U, U

[1] Die Platoniſche Idee, das Ding an ſich, der Wille (denn dies Alles iſt Eins) iſt keineswegs der Grund der Erſcheinung: denn ſo wäre ſie (die Idee) die Urſach, und als ſolche eine Kraft, als ſolche aber erſchöpflich. Es iſt aber für die Idee kein Unterſchied ob ſie ſich in Einem Ding oder in Millionen ausſpricht. Z. B. ob die Idee des Eichbaums ſich in Einer Eiche oder in Tauſenden darſtelle, ob die Idee der Bosheit in Einem oder Millionen Menſchen und Thieren ſich ausſpreche, iſt für die Idee Eins, und dieſer Unterſchied liegt ſchon innerhalb der Phänomene und gehört dem Phänomen an: denn er iſt durch Zeit und Raum bedingt. Ich würde in Hinſicht hierauf ſagen die Idee iſt magiſch, womit man etwas bezeichnet, das, ohne Naturkraft zu ſeyn und folglich die Gränzen der Naturkraft zu haben, dennoch über die Natur Gewalt ausübt [33.] welche Ge-

[1] [Schop.: 584]

walt daher unerschöpflich, unendlich, ewig d. i. außerzeitlich ist. Aber das Wort magisch ist aus dem Aberglauben entstanden, ist unbestimmt und in schlechtem Ruf.

Eben weil nun die Menge der Individuen für die Idee ganz unwesentlich ist, ist das Daseyn der Individuen ganz [2] dem Zufall unterworfen und ihr Untergang für die Idee ohne Bedeutung und nur in der Erscheinung real. [3₃.] (bloß die Vergänglichkeit überhaupt gehört zur Idee und muß daher sich in ihrem Ausdruck darstellen.) Als Ursach und Wirkung (überhaupt als Grund und Folge) hangen nur die Erscheinungen untereinander zusammen, nicht aber die Idee oder das Ding an sich mit der Erscheinung. Vielmehr ist die Erscheinung nichts als die Idee selbst sofern diese erkannt wird.

Der Wille ist die Idee*): soll er erkannt werden, so erscheint er als Leib und daher überhaupt als Körper: d. h. er wird Vorstellung der ersten Klasse und tritt in Zeit, Raum und alle Formen dieser Klasse ein. Diese Formen selbst sind wesentliche Ausdrücke dessen was der Wille ist. Z. B. die Grundlage des Ausdrucks seiner Nichtigkeit, Eitelkeit, Unseeligkeit sind Zeit und Raum als unendlich in welchen der Wille als belebter Leib und in Zeit und Raum endlich, folglich als gegen jene Unendlichkeit gänzlich verschwindende Größe erscheint. Weiter findet jene Nichtigkeit ihren Ausdruck in [3] der dauerlosen Gegenwart [3₃.] daraus doch alles Leben besteht, in der Abhängigkeit und Relativität aller Dinge, im steten Werden ohne Seyn, im steten Wünschen ohne Befriedigung, in der steten Hemmung des Sterbens welche das Leben ist, bis auch diese Hemmung einmal wegfällt u. s. w.

Das ganze Leben soll ja weiter nichts als den Willen abspiegeln, es ist ja nur seine Erkenntniß: wie er ist, so muß das Leben seyn: er selbst aber ist frei.

Daß aber neben dem Wollen auch das Erkennen (und es ist immer nur Erkennen des Wollens) da ist, dies ist die einzige gute Seite des Lebens, ist das wahre Evangelium der Erlösung,

*) [Sp. 3₃.] Dies ist unrichtig: die adäquate Objektität des Willens ist die Idee. Die Erscheinung aber ist die in das principium individuationis eingegangene Idee. Der Wille selbst ist Kants Ding an sich.

[W. s. sp. 3₃. n. 3. 18:] Hinc [W. s. sp. 3₃. n. 3. 28:] hactenus [3. 18—28 aufgenommen in Parerga II § 142; s. Bd. V dies. Ausg. S. 308. 6—13.]

ſichert dem Willen, wie ſchlimm er auch ſei, doch endliche Befreiung d. i. In-ſich-gehn. Daher die Erfreulichkeit des Erkennens, die Erfreulichkeit des Anblicks der Natur [Zz.] und in dieſer die des Lichts und der Farben am meiſten und vollends die Erfreulichkeit der Kunſt, welche gleichſam das Erkennen in der zweiten Potenz iſt, das ſchon durch den Künſtler vom Unweſentlichen geläuterte uns näher gebrachte Erkennen. [Zz.?] Das Erkennen des Kunſtwerks verhält ſich zu dem der Natur wie animaliſche Speiſe zu vegetabiliſcher.

[§. 286.]

[4] Sobald wir aufgehört haben zu wollen iſt das Leben nur noch eine leichte Erſcheinung wie ein Morgentraum (das ſprechen die Figuren auf Korregios Madonna mit dem St. Johannes aus) und entſchwindet auch endlich wie dieſer unbemerkt und ohne gewaltigen Uebergang. [Zz.] Daher ſagt die Guion zuletzt: Mir iſt Alles gleichgültig, ich kann gar nichts mehr wollen; ich weiß nicht ob ich da bin oder nicht u. ſ. w.

Der Selbſtmörder iſt Einer der ſtatt vom Wollen abzulaſſen, die Erſcheinung dieſes Wollens aufhebt: er hat nicht den Willen zum Leben aufgegeben, ſondern bloß das Leben. Aber er erfährt ganz und gar den innern Zwieſpalt des Lebens und die bittre Selbſtentleibung iſt ein Schmerz der ihn vom Willen zu Leben heilen kann.

[Sp. Zz. n. Z. 19 f.:] Siehe Bogen C, C, C, p 7 [= S. 238.8 f. dieſ. Bdes.]

[§. 287.]

[Zz.?] Zuſaz zu meiner Abhandlung über den Saz vom Grund, §6[1].

Noch Sextus Empiricus giebt ein ſehr ſtarkes Beiſpiel von Verwechſelung des Satzes vom Grund als [S. ſp. Zz.] transſc[endentales]Natur-Geſez der Urſach und Wirkung mit demſelben Satz als logiſches Geſez des Erkenntnißgrundes. Nämlich im neunten Buch adversus Mathematicos [S. ſp. Zz.] alſo dem Buche adversus physicos § 204*), wo er um das Geſez der Kauſalität zu beweiſen ſagt: Einer der behauptet daß es keine Urſach (αιτια) gebe, [5] hat entweder keine Urſach (αιτια) aus der er

*) [Zz.] Tennemann ([Geſchichte der Philoſophie] Bd 5 p 79) citirt IX § 217. und vorzüglich Hypotyp: Pyrrhon: I, § 180 seq: —

[1] [S. Bd. III dieſ. Ausg. S. 8.2 f.]

dies behauptet oder er hat eine: im erſten Fall iſt ſeine Behauptung nicht wahrer als ihr Gegentheil: im zweiten Fall ſetzt er eben durch ſeine Behauptung feſt daß es Urſachen gebe.*)[1]

In demſelben Kapitel ſucht Sextus durch viele Sophismen den Satz vom Grund zu widerlegen d. h. zu beweiſen daß es gar keine Urſachen gebe. Vollkommen zu widerlegen ſcheinen mir ſeine Beweiſe jedoch nur durch dasjenige was über die Urſach im 23ſten und über die Veränderung im 26. Paragraphen dieſer Abhandlung vorgetragen werden wird.

[Sp. 33.][2]**) Was nun aber den Unterſchied zwiſchen Erkenntnißgrund und Urſach betrifft, ſo zeigt zwar Ariſtoteles einen Begriff der Sache, ſofern er in den Analytica posteriora Lib. I, c. 13, ausführlich lehrt und mit Beiſpielen erläutert, daß das Wiſſen und Beweiſen daß etwas ſei, ſich ſehr unterſcheide von dem Wiſſen und Beweiſen Warum es ſei: als letzteres ſtellt er die Erkenntniß der Urſache, ([W. ſ. ſp. d.] ⟨aber auch deſſen was wir den Grund des Seyns nennen werden,⟩) auf, als erſteres den logiſchen Erkenntnißgrund.

[S. ſp. 33.] Doch bringt er es nicht zu einer deutlich ausgeſprochenen Sonderung.

Auch ſehn wir übrigens in ſeinen Schriften dieſe Unterſcheidung durchaus nicht feſtgehalten und urgirt, ſondern er braucht *αιτιον* für jeden Grund welcher Art er auch ſei: und macht ſogar da wo er (wie in den oben angeführten Stellen) die verſchiedenen Arten der Principien und Gründe unterſcheiden will, keinen Gebrauch, von dem an der beſagten Stelle aufgeſtellten und weſentlichen Unterſchied.***)

[§. 288.]

Zu p 13, § 8 meiner Abhandlung über den Saz vom Grund.[3]

—— Ja ſein ganzer Pantheismus iſt nichts als eben dieſe Vermiſchung. In einem Begriff ſind alle ſeine weſentlichen (d. h. durch analytiſche Urtheile explicite aufzählbaren) Prädikate ſchon (implicite) enthalten, der Begriff iſt von ihnen nicht

*) [S. ſp. 33.] (Ganz richtig vidi) hactenus

[1] [Bis hierher aufgenommen in Ueber d. vierf. Wurzel § 6; ſ. Bd. III dieſ. Ausg. S. 117.4–15. Das Folgende, Z. 4–9, mit Bleiſtift durchgeſtrichen.]

[2] [Dieſer ganze Zuſatz iſt mit Ausnahme des Durchgeſtrichenen Z. 15–16 aufgenommen in Ueber d. vierf. Wurzel § 6; ſ. Bd. III dieſ. Ausg. S. 115.36–116.14.]

**) [S. ſp. 33.] Dies zuerst

***) [W. ſ. ſp. 33.] vidi, iſt richtig: alſo ſo ändern [Die Lesart der letzten beiden Worte iſt unſicher.]

[3] [S. Bd. III dieſ. Ausg. S. 10.25 f.]

eigentlich unterſchieden und getrennt, ſondern nur in der Betrachtung kann man ſie von ihm trennen und unterſcheiden, indem man ſie in Urtheilen ausſpricht die alle den Begriff zum Erkenntnißgrund haben [6] und daher die Folgen dieſes Begriffs als ihres Grundes ſind.*) Dies [S. ſp. 33.] Verhältniß des Begriffs zu den aus ihm zu entwickelnden analytiſchen Urtheilen iſt ganz und gar das Verhältniß was Spinozas [S. ſp. 33.] ſogenannter Gott zu den Dingen der Welt hat, oder richtiger welches die einzige und alleinige Subſtanz [S. ſp. 33.] alſo die Weltſubſtanz, zu allen ihren vielen Accidenzien hat. [S. ſp. 33.] (Deus, sive substantia constans infinitis attributis.) Sp[inoza] [Opera, ed. H. E. G. Paulus, Jenae 1803, vol. II] p. 42, 51, — Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna. p. 55. Es iſt alſo das Verhältniß des Erkenntnißgrundes zur Folge; ſtatt daß der eigentliche und wirkliche Theismus [S. ſp. 33.] (der des Spinoza iſt nur ein nomineller) das Verhältniß der Urſach zur Wirkung annimmt, wo die Urſach nicht nur in der Betrachtungsart, ſondern weſentlich, an ſich, und immer, — von der Wirkung getrennt bleibt. Und eine ſolche Urſach der Welt, [S. ſp. 33.] mit Hinzufügung der Perſönlichkeit, denn ein unperſönlicher Gott iſt contr[adictio] in adj[ecto] iſt es die das Wort Gott [d.] ⟨ausſchließlich⟩[1] bezeichnet. — Spinoza aber, indem er auch für ſein Verhältniß das Wort Gott für die Subſtanz beibehielt und ſogar ausdrücklich ſie Urſach nannte, vermiſchte beide Verhältniſſe [S. ſp. 33.] d. h. den Satz vom Erkenntnißgrund und den von der Kauſalität, ganz und gar.

[S. ſp. 33.] So ſehn wir denn, daß Spinoza's Pantheismus eine Transfiguration des ontologiſchen Beweiſes des Karteſius iſt. Was dieſer nur ſubjektiv, d. h. für uns, zum Behuf des Beweiſens und Erkennens Gottes aufſtellte, das nahm Spinoza objektiv, als das Verhältniß Gottes zur Welt: er machte nämlich zum Realgrund was bei Carteſius bloß Er-

*) [Sp. d. 33.] ⟨N.B. Streng genommen iſt nicht der bloße Begriff Grund jener Urtheile, ſondern die Definition des Begriffs, welche wieder ein Urtheil iſt: daher haben alle analytiſche Urtheile als ſolche bloß logiſche Wahrheit.

[S. ſp. 33.] (Siehe unter § 32.)

Dies bezieht ſich auf meine Eintheilung der Wahrheit in vier Arten.⟩ [An Stelle dieſes d. 33. ſteht folgender ſ. ſp. 33.] Hat man ſie ſämmtlich beiſammen; ſo hat man die vollſtändige und ausführliche Definition des Begriffs.

[1] [S. ſp. Korr.] ehrlicher Weiſe genommen

[In Z. 29 ſteht vor „machte": 2), vor „was": 1), was wohl beſagen ſoll, daß der Relativſatz am Anfang zu ſtehen habe.]

kenntnißgrund war, und Gott ist causa sui und wie bei Carteſius das Argument der Exiſtenz G[otte]s in ſeinem Begriff ſteckt, ſo ſteckt bei Spinoza der Gott ſelbſt in der Welt

[b.] ⟨Daraus iſt dann die Parodie der Sache entſtanden, welche uns Herr v. Schelling in ſeiner Abhandlung von der Freiheit zum Beſten gegeben hat.⟩

Hatte Carteſius, im ontologiſchen Beweiſe, gelehrt, daß aus der essentia Gottes ſeine existentia folgt; ſo macht Spinoza daraus die causa sui, welche, recht verſtanden, eine contradictio in adjecto iſt; aber ihre Erläuterung hat in der ſchon erwähnten Demonstratio 2, prop. 11. ferner Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt. p. 55. — Prop. 16 Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent nicht bloß im Begriff ſondern in der Realität. p. 51. Demonstratio dazu, wie unterſtrichen.[1]

Gott hat alſo zur Welt genau das Verhältniß eines Begriffs zu ſeiner vollſtändigen Definition, welche die aus ihm zu entwickelnden analytiſchen Urtheile ſind. — und gleich an dieſe demonstration knüpft er das Corollarium: Deum esse omnium rerum causam efficientem. — Weiter kann die Vermiſchung des Erkenntnißgrundes mit dem Geſ[etz] der Kauſalität nicht gehn, und wichtigere Folgen, als hier, kann ſie nicht haben. Sie zeugt von der Wichtigkeit des Themas.[2] hactenus

non plus ultra!

Ich bemerke bei dieſer Gelegenheit Folgendes: Was für die Vernunft Subjekt und Prädikat iſt, das iſt für den Verſtand (alſo in der erſten Klaſſe der Vorſtellungen) eigentlich die Materie und ihr Zuſtand. In der Vernunft, d. i. in Begriffen, laſſen ſich Subjekt und Prädikat oder Subſtanz und Accidenz trennen, nicht aber für den Verſtand, denn jede Materie muß in [7] irgend einem Zuſtand ſeyn: von der reinen Materie giebt es alſo eigentlich nur einen Begriff, d. i. Vorſtellung einer Vorſtellung, nicht aber eine anſchauliche Vorſtellung. Unter Materie wird nämlich die bloße Wirklichkeit gedacht, d. i. das reine Wirken, abgeſehn von der Art wie es wirkt, welche das Accidenz iſt oder der Zuſtand der Materie. Materie ſeyn heißt nichts weiter als wirken: daher wirklich ſeyn. In der Erfahrung iſt aber jedes Wirken, (d. h. jeder Zuſtand der Materie) ein beſtimmtes. Materie iſt daher ein Begriff dem kein anſchauliger Gegenſtand entſpricht.

[1] [Letzteres bezieht ſich wohl auf Schop. Handexemplar der Ethik.]

[2] [Bis hierher frei aufgenommen in Ueber d. Vierf. Wurzel § 8; ſ. Bd. III dieſ. Ausg. S. 120.18–124.2.]

[§. 289.]

Das Leben eines jeden Menſchen iſt wenn man es im Ganzen überſieht ein Trauerſpiel; im Einzelnen betrachtet aber ein Luſtſpiel.

Das Leben des Tags, die Plage des Augenblicks, das Wünſchen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde ſind lauter Komödienſcenen. Aber das vergebliche Streben, die zertretene Hoffnung, die unſeligen Irrthümer des ganzen Lebens, und der Tod am Schluß, ſind immer ein Trauerſpiel.

Aber daß wir nun ſo Luſt- und Trauerſpiel [8] zu gleicher Zeit agiren, das entſpricht recht dem Mißlichen, Zwitterhaften, dieſes Lebens, das man nur euphemiſch und par courtoisie ein Seyn nennt, da es aus lauter Vergehn beſteht*). Denn vergangne Scenen haben ſo wenig Realität als geträumte, und das Heut iſt Morgen vergangen.

Was die Maximen zum Handeln anlangt, ſo iſt auch hier jener Zwitter- und Traums-Karakter völlig anzutreffen. Denn da ſprechen zwei Stimmen. Die eine ſchilt uns immer zu dumm, zu träge, zu ſchlaff und beſonders lange nicht egoiſtiſch genug. Die andre ſchilt eben ſo immer uns viel zu egoiſtiſch, abſcheulig, grauſam, wahre Teufel. — Unter Millionen von uns iſt aber kaum Einer ſtark genug nur Einer Stimme Gehör zu geben und die Andre in perpetuum silentium zu kondemniren,

[W. ip. 33. n. 3. 2f.:] Daher kommt es vielleicht daß zum Trauerſpiel nur ſolche Handlungen taugen die das Leben im Ganzen und Großen betreffen und nicht ins Einzelne gehn: daher faſt nur Fürſten und Heerführer darin auftreten können, d. h. Menſchen die für Viele ſtehn und deren Thun ins Große wirkt: das bürgerliche Trauerſpiel gelingt deswegen nicht leicht: denn das Leben en détail iſt immer Luſtſpiel, wenn es auch noch ſo verdrießlich iſt. Ein Luſtſpiel von Fürſten würde deshalb nicht leicht gelingen: denn ihr Thun geht ins Große: es ſei denn daß man ſie nicht als Fürſten im Stück anſieht, ſondern nur als Glieder ihrer Familie.

*) [W. ip. 33.] Es zeigt ganz vorzüglich den Jammer unſrer Exiſtenz, daß wir alles Wehe des Trauerſpiels in unſerm Leben darſtellen müſſen, und doch nicht einmal die Würde tragiſcher Perſonen behaupten können (welche nur in der camera obscura der Kunſt die Perſonen des Trauerſpiels bekleidet) ſondern im langen détail des Lebens unumgänglich läppiſche Luſtſpielkaraktere ſeyn müſſen.

[33. n. 3. 22f.:] Karakter im vollen Sinn des Worts hat wohl nie einer gehabt, auch Chriſtus und Bonaparte nicht. Einer der ihn wirklich

d. h. entweder ein Jesus Christus oder ein Bonaparte oder Robespierre zu werden: d. h. im vollen Sinn des Worts Karakter zu haben: wir Andern wollen zwischen dem Gebiet jener beiden Stimmen in der Mitte gehn, und sehn nicht daß zwischen beiden nur eine mathematische Linie ohne alle Breite ist: daß wir folglich immer es einer von beiden Unrecht machen, so sehr wir auch schlängeln mögen.

[§. 290.]

[1] Zusaz zu p 56 meiner Abhandlung über den Saz vom Grunde.[1] Dresden 1814. V, V.

Ganz eben so geht es zu, daß wir schielend alles doppelt sehn. Nicht nur alsdann, sondern immer, wirft jeder Gegenstand in jedes der beiden Augen ein Bild, also zwei Bilder. Aber unser Sehn wie unser Tasten ist ein Anschauen d. h. geschieht mit Hülfe des Verstandes; nicht aber ist es ein bloßes sinnliches Empfinden. Wir sehn, obwohl wir mit jedem Auge ein Bild auffangen, doch nur einen Gegenstand, weil das Anschauen nicht im Empfinden besteht, sondern in der Anwendung der Kategorien auf das Empfinden. Hier, mittelst der Kategorie der Kausalität, gehn wir von der Affektion des unmittelbaren Objekts unmittelbar auf deren Ursache. Nun haben wir aus Erfahrung gelernt welches der Winkel sei, den die Linie von einem beleuchteten Punkt eines Körpers zum rechten Auge mit der Linie vom selben Punkt zum linken Auge macht: alle Strahlen, wissen wir,*) die in diesem Winkel beide Augen treffen gehn vom selben Punkt aus. Darum sehn wir obwohl mit zwei Augen alles nur einfach. Verrücken wir aber die Augen aus ihrer [2] natürlichen und gewöhnlichen Lage, d. h. schielen wir; so verfährt zwar der Verstand wie immer, aber er bekommt lauter falsche data, denn die vom selben Punkt ausgehenden Lichtstrahlen machen jetzt mit beiden Augen einen ganz andern Winkel: daher

hätte würde Fortdauer seiner Individualität haben, durch den Tod hindurch: denn weder Tod noch Leben könnten irgend etwas an ihm ändern: er wäre ewig wie eine Platonische Idee, wäre unverwüstliche Einheit.

*) [3.] (NB Wissen wird hier im uneigentlichen Sinn gebraucht, für das Bewußtseyn des Verstandes, analog dem eigentlichen abstrakten Wissen in der Vernunft.)

[1] [S. Bd. III dies. Ausg. S. 38. 26 f.]

sehn wir nun alles doppelt. Und denselben Beweis von der Thätigkeit der Funktionen des Verstandes beim Anschauen, d. i. Apprehendiren (Auffassen) von Objekten, den wir vorhin durch das Doppelt-Tasten erhielten, erhalten wir hier eben so durch das Doppelt-Sehn. Zugleich erhalten wir hier eine sehr deutliche Ansicht des Unterschieds zwischen Verstand und Vernunft. Nämlich jene Illusion läßt sich zwar für die Vernunft beseitigen, nicht aber für den Verstand zerstöhren, der, eben weil er Verstand ist, unvernünftig ist. Nämlich bei einer solchen Illusion wissen wir sehr wohl in abstracto (also für die Vernunft) daß nur ein Objekt da ist, obwohl wir mit übergeschlagenen Fingern und schielenden Augen zwei tasten und sehn: aber die Illusion selbst bleibt [Sp. 33.] trotz dieser Erkenntniß noch immer unverrückt stehn: denn Verstand und [3] Sinnlichkeit sind für die Sätze der Vernunft unzugänglich, d. h. eben unvernünftig.*) Nur wenn man etwa die Augen immer in der schielenden Lage läßt, sucht der Verstand seine Apprehension zu

*) [W. sp. 33.] Auch ergiebt sich hier was Schein und was Irthum sei. Jener der Trug des Verstandes, dieser der Trug der Vernunft.

[Sp. 33.] Jenem steht die Realität diesem die Wahrheit entgegen

Schein entsteht indem der immer gesetzmäßigen und unverrückbaren Apprehension des Verstandes ein ungewöhnlicher (d. h. ein von dem auf welchen er seine Funktionen anzuwenden durch Uebung gelernt hat verschiedener) Zustand des unmittelbaren Objekts (d. i. der Sinne) untergelegt wird oder auch indem eine Wirkung welche auf das unmittelbare Objekt täglich und stündlich durch eine und dieselbe bestimmte Ursach geschieht, ein Mal durch eine andre ganz verschiedene Ursach geschieht: so z. B. wenn man eine Mahlerei für Basrelief ansieht.

Irrthum aber ist ein Urtheil der Vernunft das sich auf nichts außer ihm

[Sp. 33.] gemäß dem Satz vom Grund in derjenigen Gestaltung in welcher er für die Vernunft als solche gilt

bezieht. Schein kann Irrthum veranlassen: z. B. das Urtheil: „hier sind zwei Kugeln", das sich auf nichts

[Sp. 33.] nach richtiger Anwendung des Satzes vom Grunde bezieht. Das Urtheil aber: „ich fühle eine Einwirkung gleich der von zwei Kugeln" ist wahr, es bezieht sich auf etwas, nämlich auf die Affektion des unmittelbaren Objekts. Der Irrthum läßt sich tilgen, eben durch ein Urtheil das wahr ist und den Schein den es aussagt zum Grund hat, d. h. eine richtige Aussage des Scheins. Der Schein läßt sich aber nicht tilgen, als nur allmählig indem das ungewohnte gewöhnlich wird. Denn u. s. w. —

korrigiren und Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen auf verschiedenen Wegen, z. B. zwischen Tasten und Sehn zu bringen: er thut also jetzt von Neuem was er that als wir Kind waren*), er lernt den Winkel kennen in welchem der von einem Punkt ausgehende Strahl nach beiden Augen (und zwar jetzt in ihrer neuen Lage gegen einander) divergirt: darum sieht der habituell Schielende doch alles nur einfach. Wer aber jeden Tag in einem andern Winkel schielte würde immer alles doppelt sehn.

Mit dem Gehör muß es in Hinsicht auf den Einfallswinkel der Schallstrahlen in beide Ohren ganz dasselbe seyn: könnte man ein Ohr verrücken, so würde man zuverlässig alles doppelt hören

[33.] Dem Irrthum gegenüber liegt die Wahrheit, dem Schein die Realität. Nur die Materie ist real: sie ist Wahrnehmbarkeit der vereinigten Zeit und Raum durch den Verstand, daher durch und durch Kausalität, welche die Erfahrung möglich macht, d. h. eben ein Ganzes dessen sämmtliche Theile durch das Band der Kausalität zusammenhangen.

[§. 291.]

[4] Kein Geld ist vortheilhafter angewandt als das um welches wir geprellt werden: denn wir handeln unmittelbar Klugheit dafür ein.[1]

[§. 292.]

Wie den der aus dem Luftballon wie ein Gott die Welt überschaute der Schwindel packt, und ihn der Schwere überliefert, die den Erdenklos zur Erde herabzieht: so zieht den, welcher mit Künstlerblick das Leben ansah und, reines Subjekt des Erkennens geworden, sein Selbst vergessen hatte, die Sorge herab zu seiner Person und deren Jammer, und dann ist es mit der künstlerischen Ansicht des Lebens für das Mal vorbei: die Sorge hält ihn fest, drückt auf ihn wie ein Alp, er bleibt in der Erbärmlichkeit.

*) [33.] im ersten halben Jahr etwa vergleichen die Kinder fortwährend die durch verschiedene Sinne vermittelten Apprehensionen: sie besehn was sie tasten, betasten was sie sehn u. s. w.: d. h. sie lernen den Verstand brauchen, lernen Anschauen mit allen Sinnen. Später lernen sie die Vernunft brauchen und fangen an zu reden.

[1] [Aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 43; s. Bd. IV dies. Ausg. S. 515. 17—19.]

[3. 19—21 am Rand mit Bleistift doppelt angestrichen.]

Um Kunſtwerke im Geiſte zu empfangen und zu vollenden muß man entweder ohne Sorge ſeyn, oder die Kraft haben ſeine Perſon ganz zu vergeſſen und bloß die Welt zu erkennen.

Ein Mittleres aus beiden iſt der gewöhnliche Fall des Künſtlers; er hat einige [5] Sorgen, und ſetzt ſich über dieſe hinweg.

[§. 293.]

Materie iſt die Wahrnehmbarkeit von Raum und Zeit in ihrer Vereinigung. (Abhandlung[1]) Materie iſt durch und durch lauter Kauſalität. (ſiehe Vog. q. q. p 2 [= S. 176.2 dieſ. Bdes.]

Jene Vereinigung von Raum und Zeit iſt allein im Verſtande.

Kauſalität iſt allein im Verſtande.

[6] Alſo: Kauſalität iſt Vereinigung von Raum und Zeit im Verſtande.

Alſo: Wahrnehmbarkeit der vereinigten Raum und Zeit iſt Kauſalität, iſt nur für den Verſtand und heißt Materie.

[§. 294.]

In Hinſicht auf das menſchliche Elend giebt es zwei entgegengeſetzte Stimmungen unſers Gemüths.

In der Einen iſt uns das menſchliche Elend unmittelbar gegenwärtig an unſrer eignen Perſon, an unſerm eignen Willen der heftig will und überall gebrochen wird, welches eben das Leiden iſt. Die Folge davon iſt daß er immer heftiger will, welche ſich in allen Affekten und Leidenſchaften darſtellt, und dies ſtärkere und ſtärkere Wollen erreicht ſein Ende nur da wo der Wille [6] ſich wendet und völlige Reſignation d. i. Erlöſung eintritt. — Wer völlig in der beſchriebenen Stimmung iſt, wird fremdes Wohlſeyn, das ihm begegnet, mit Neid, fremdes Leiden ohne Theilnahme anſehn.

In der dieſer entgegengeſetzten Stimmung iſt uns das menſchliche Elend bloß als Erkenntniß alſo mittelbar gegeben. Die Betrachtung des Leidens Anderer iſt vorherrſchend und zieht unſre Aufmerkſamkeit vom eignen Leiden ab. In der Perſon Anderer nehmen wir das menſchliche Leiden wahr, ſind mit Mitleid erfüllt, und das Reſultat dieſer Stimmung iſt

[1] [Über d. vierf. Wurzel; ſ. Bd. III dieſ. Ausg.]

allgemeines Wohlwollen, Menschenliebe: aller Neid ist verschwunden und statt dessen freut es uns zu sehn wenn irgend Einer dieser gequälten Menschen einige Linderung einige Freude erfährt.

Eben so nun giebt es in Hinsicht auf die menschliche Schlechtigkeit und Verderbtheit zwei entgegengesetzte Stimmungen.

In der Einen nehmen wir die Schlechtigkeit mittelbar wahr, an Andern. Daraus entsteht Unwillen, Haß und Verachtung der Menschheit.

In der andern nehmen wir die Schlechtigkeit unmittelbar an uns selbst wahr: daraus [7] entsteht Dehmuth, ja Zerknirschung.

Zur Beurtheilung des moralischen Werths des Menschen ist es sehr wichtig welche von diesen vier Stimungen paarweise (nämlich eine aus jeder Abtheilung) in ihm vorherrschen. In sehr vortrefflichen Karakteren wird die zweite der ersten Abtheilung und die zweite der zweiten Abtheilung vorherrschen.

[§. 295.]

Mit Aufhebung des Faustrechts wurde an die Stelle des Rechts des Stärkeren das Recht des Klügern gesetzt.

Mit völligem Natur-recht oder eigentlichem Recht besitzt man nur das was man durch Arbeit seiner Hände oder Ausübung einer Kunst oder Wissenschaft als Lohn von Andern verdient hat. Alles Vermögen aber das durch Handel und Kauf oder irgend eine Spekulation [33] oder auch durch klug gewonnene Fürstengunst oder Volksgunst erworben ist, hat man durch ein Uebergewicht seiner Klugheit, welches eine eben so zufällige Gabe ist, als Uebergewicht der Körperkraft. Daher ist ein solcher Besitz, moralisch betrachtet, nicht besser begründet als der durchs Faustrecht erlangte.

[§. 296.]

[8] Aller Skeptizismus gründet sich auf dem Einen Gedanken, daß alle Erkenntniß durch das Subjekt bedingt ist, und darum nie rein objektiv: der Dogmatismus nimmt aber zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Grund und Folge an: da dies unerweislich ist, konnte er den Skeptizismus nie besiegen.

Das Weſen der Kantiſchen Kritik geht darauf aus den Satz vom Grunde als Form der Erſcheinung der Objekte darzuſtellen, das Subjekt aber davon frei zu laſſen. Vollendet iſt dieſe Anſicht aber erſt durch meine Abhandlung,[1] und erſt durch dieſe gezeigt daß Zeit, Raum, Kauſalität und Wahrheit, nur Geſtalten des Satzes vom Grunde ſind, der alle Objekte als Form einſchließt.

Nun iſt nicht weiter über Realität der Objekte zu ſtreiten: Vorſtellung giebt ſich als Vorſtellung. Der Saz vom Grund iſt das Band aller.

[§. 297.]

Jeder einzelne Willensakt iſt ein specimen des Wollens, worin ſich das ganze Wollen offenbart: es kann nicht anders ſichtbar werden als in ſolche[n] einzelnen speciminibus: der Leib iſt zwar ſein Abbild, erhält aber von den einzelnen Willensakten Erläuterung ſeiner Bedeutung.

Dresden 1814
W, W.

[§. 298.]

[1] Um deutlich zu machen wie ſehr etwas anderes vernünftig handeln ſei als tugendhaft handeln, iſt uns das Leben jedes Philiſters ein treffliches Beiſpiel wie man vernünftig bloß ſeinem Egoismus und ſeiner Erbärmlichkeit lebt, indem man dem einmal geſteckten und in einem Paar abſtrakten Begriffen fixirten Ziel ſeines jämmerlichen Strebens ohne ſich irre machen zu laſſen nachgeht. — Seltner ſind die Beiſpiele von einem tugendhaften und doch unvernünftigen Handeln. Ein ſehr gutes der Art giebt aber der Koriolan, der voll Erbitterung über die Undankbarkeit und Kleinlichkeit ſeiner Mitbürger, zum Feinde übergeht, um jene zu ſtrafen: an der Spitze der Volsker ſchlägt er nun die Römer, iſt im Begriff Rom zu nehmen und die lang und mühſam vorbereitete Rache auszuüben: aber die Thränen ſeiner Mutter und ſeiner Gattin, das Flehen des Senats, u. ſ. w. erweichen ihn, und obgleich er von den durch ihn verrathenen Volskern nunmehr ſeines Todes gewiß iſt, hebt er die Belagerung auf und ſtirbt von [2] der Hand der Volsker für eben die Römer deren Undankbarkeit er kennt und mit ſo großer Anſtrengung ſtrafen wollte.

[1] [Über d. vierf. Wurzel; ſ. Bd. III dieſ. Ausg.]

[33.] Vernünftig und zugleich unverständig handelt wer eine an sich dumme Maxime sich gesetzt hat, ihr aber unabänderlich nachlebt. Z. B. jene Prinzessin (Isabella von Kastilien) die sich vorgenommen hatte kein reines Hemd anzuziehen, so lange Ostende nicht erobert war, und Wort hielt. Der Art ist überhaupt jedes Gelübde weil es aus Mangel an Einsicht ins Gesez der Kausalität herrührt: es zu halten, wenn man einmal so beschränkt an Verstande war es zu geloben, ist eben vernünftig.

[§. 299.]

Der Menschenhaß z. B. eines Timon von Athen, ist etwas ganz andres als die gewöhnliche Feindseligkeit der Bösen. Jener entsteht aus einer objektiven Erkenntniß der Bosheit und Thorheit der Menschen im Allgemeinen, er trifft nicht Einzelne, wenn gleich Einzelne der erste Anlaß sein können, sondern er geht auf Alle und jene Einzelnen werden bloß als gleichgültiges Beispiel angesehn. Ja er ist immer ein gewissermaaßen edler Unwille, der wohl nur Statt hat, wo das Bewußtsein einer bessern eignen Natur da ist, die sich über ganz unerwartete Schlechtigkeit entrüstet hat.

Dagegen ist die gewöhnliche Feindseligkeit, Uebelwollen, Gehässigkeit [3] etwas ganz Subjektives, nicht aus der Erkenntniß, sondern aus dem Willen entstanden, der von andern Menschen durch stete Kollisionen gekreuzt wird und nun die Einzelnen haßt die ihm hinderlich sind, nach und nach auch alle die ihm hinderlich seyn können, d. h. eigentlich eben Alle, doch [33.] immer stückweise, einzeln, und bloß von jenem subjektiven Standpunkt aus. Einige wenige, mit denen er aus Verwandschaft und Gewohnheit verknüpft nur Ein Interesse hat, wird er lieben, obwohl sie nichts besser sind als die andern.

Der Menschenhasser verhält sich zum gewöhnlichen Feindseeligen, wie der Asket, der, der den Willen zum Leben aufgiebt, der resignirt, zu dem Selbstmörder, der zwar das Leben liebt, aber irgend einen bestimmten Fall im Leben noch mehr scheut: so daß diese Scheu jene Liebe überwiegt. Die Feindseligkeit und der Selbstmord gehn nur auf einen einzelnen Fall, [4] Misanthropie und Resignation aufs Ganze. Jene gleichen dem gewöhnlichen Schiffer der aus Routine einen bestimmten Weg auf

[33. n. Z. 35 f.:] Ueber Selbstmord vergleiche einen etwas früheren Aufsaz Bog. U, U, p 4 [= S. 196.11 f. dies. Bdes.]

der See zu fahren weiß, außer dieſem aber hülflos iſt: die letzteren aber dem mit Bouſſole, Karte Quadrant und Zeitmeſſer umzugehn gelehrten Schiffer, der auf der ganzen Welt die Wege findet. Feindſeligkeit und Selbſtmord wären mit Aufhebung des einzelnen Falls verſchwunden: Miſanthropie und Reſignation aber ſtehn feſt und werden von nichts Zeitlichem bewegt.

[§. 300.]

Das ganze Seyn der Realen Objekte iſt ihr Wirken auf einander, folglich auch auf die unmittelbaren Objekte (nur frägt es ſich ob von irgend einem Objekt zu ſagen iſt, es ſei durchaus nicht unmittelbares Objekt). Thöricht alſo war die Skepſis die behauptete wir erkennten nur die Einwirkung der Objekte auf uns, nicht ihr Weſen. Thörigt, denn ihr Wirken iſt ihr Weſen. Nun aber iſt alles Wirken nur durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität, iſt nur in Beziehung auf dies Geſetz: dies Geſez ſelbſt aber iſt nur im Verſtande: [5] folglich ſind die Objekte nur für den Verſtand, ſind durch ihn bedingt und ohne ihn nichts. Siehe Bogen Q, Q. p [2].[1] [= S. 176.2 f. dieſ. Bdes.]

[§. 301.]

Die allgemeine Form der Erſcheinung der Platoniſchen Ideen iſt der Saz vom Grunde in allen vier Geſtalten. Die Ideen offenbaren ſich in Erſcheinungen welche der Saz vom Grund verknüpft. Jede Erſcheinung muß alſo einen Grund haben, d. h. mit einer andern Erſcheinung zuſammenhangen. Die Ideen aber haben keinen Grund. Denn Grund iſt nur die Verknüpfung ihrer Erſcheinungen. Die Ideen ſind das was von der Welt übrig bleibt, wenn man den Saz vom Grund in allen ſeinen Geſtalten aufhebt.

Die Ideen ſind nicht die Willen; ſondern die Art wie die Willen erkennbar werden, Erkenntniß werden, durch welche Erkenntniß Erlöſung d. i. Aufhebung der Willen möglich iſt. Die Ideen ſind alſo die Wege der Erkenntniß und dieſe der Weg des Heils. Die Willen ſind das was erkannt werden ſoll. Die Individuen ſind Erſcheinung einzelner Willen mittelſt vieler Ideen.

[1] [Schop.: 1]

Die Erkenntniß des Willens ist die Welt; die Form der Welt die Ideen. Die Form der Erscheinung der Ideen der Saz vom Grund, [6] durch den die Mannigfaltigkeit, die einzelnen Dinge, die Individuen möglich werden. Daß der Wille immer als Individuum erscheint ist der Ausdruck seiner Nichtigkeit.

Da die Ideen die Erscheinung des Willens sind, der Wille aber der Mensch; so erkennt der Mensch sich in den Ideen wieder: daher sagt Platon die Dinge erinnern uns an ihre Urbilder die wir vor unserm Daseyn sahen. Daher ferner bildet der Künstler das was die Natur vergeblich bemüht ist zu bilden, (z. B. menschliche vollkommen schöne Gestalt) daher versteht er gleichsam die Natur auf halbem Wort: eben so schildert daher der Dichter Karaktere und Leidenschaften die er nie sah [33.] (und unmöglich alle sehn konnte, da seine Werke (z. B. Shakspear's) die Welt umfassen, von der doch nur ein kleiner Theil wirklich in die Erfahrung seiner Person kam) mit vollkommner Wahrheit, und mit einer Deutlichkeit, Reinlichkeit, wie man sie in der Erfahrung nie findet. Jean Paul sagt deshalb „der Dichter trägt die ganze Welt in sich, schildert was er nie sah vollkommen wahr," und a priori: — der Mathematiker, der Lehrer der reinen Naturlehre, der Logiker, sagen a priori die Form aus in der die Ideen erscheinen müssen, d. i. eigentlich die Gestalten des Satzes vom Grunde [7] Der Künstler aber sagt a priori aus was erscheinen muß, die Ideen nämlich stellt er dar. Hier zeigt sich also schön der Unterschied der Wissenschaft von der Kunst: jene zeigt das Wie, diese das Was der Erscheinung. Jene beschäftigt sich mit der Form, diese mit dem Inhalt der Erscheinung. Jene offenbart die Endlichkeit, diese die Ewigkeit.

[§. 302.]

Es giebt gar keine andre Nothwendigkeit als die Abhängigkeit der Folge vom Grunde. Die Kategorie der Nothwendigkeit fällt also zusammen mit der der Kausalität. Aber eben so die Kategorie der Wirklichkeit, denn alle Wirklichkeit ist Kausalität: das Wesen der Materie ist ja bloß Kausalität: Die Möglichkeit ist die Erkenntniß des Satzes vom Grunde in abstrakten Begriffen.

[33.] Subſtanz iſt das Wirken im Abſtrakten Begriff aufgefaßt: Accidenz die beſondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. Alſo auch die Kategorie der Dependenz und Subſiſtenz iſt Eins mit der der Kauſalität. Wechſelwirkung iſt gar ein Unding und eben ſo unmöglich als daß ein Zuſtand auf einen andern folge und ihm zugleich vorhergehe. Daß aus einem Zuſtand ein andrer erfolge und aus dieſem wieder der erſte iſt allerdings möglich: wir ſehns am Pendel und jedem organiſchen Körper: das iſt aber keine Wechſelwirkung ſondern immer bloß Urſach und Wirkung. Daß der erſte und dritte, der zweite und vierte Zuſtand gleichnahmig ſeien, ändert nichts. Ferner: Realität iſt durchaus nur Wirkſamkeit[,] Negation kennt der Verſtand gar nicht: ſie iſt bloß eine Reflexion der Vernunft und zwar nur relativ, denn das Nichts iſt ein bloßer Vergleichungsbegriff. Daſſelbe gilt von der Limitation. Die Kategorien der Quantität ſcheinen mir nicht aus dem Verſtande zu ſtammen ſondern eine unmittelbare durch die bloße reine [8] Sinnlichkeit vollbrachte Vereinigung von Raum und Zeit zu ſeyn: Einheit iſt nur der Gegenſaz der Vielheit, dieſe iſt nur durch die ſucceſſive Betrachtung, welche nur durch die Zeit iſt: das Zugleichſeyn eines beſtimmten Vielen iſt das Ganze: dies iſt daher eine unmittelbare Vereinigung des Raums (der hier das Zugleichſein giebt) mit der Zeit (die die Vielheit möglich macht): ich entdecke dabei aber keine eigentliche Verſtandesfunktion.

[§. 303.]

Die Philoſophiſchen Syſteme die nicht vom Subjekt ſondern vom Objekt ausgiengen laſſen ſich theilen nach den drei Klaſſen von Objekten (denn die vierte Klaſſe fällt mit dem Subjekt zuſammen). — Von der erſten Klaſſe der Objekte giengen aus z. B. Thales und alle Jonier, Jordan Bruno, [8] und Schelling. Von der zweiten Klaſſe die Eleaten und Spinoza. — Von der dritten Klaſſe die Pythagoreer.

[§. 304.]

Das ganze Geſchäft und Weſen des Verſtandes beſteht darin daß er Raum und Zeit vereinigt. Dies aber thut er einzig und allein durch die Kategorie der Kauſalität, und es giebt nur dieſe eine Kategorie. Nämlich durch die Vereinigung von Raum und Zeit wird die Veränderung möglich. Dieſe beſteht nicht darin daß [33.] überhaupt jezt etwas iſt was vorhin nicht war, d. h. eine Vorſtellung auf eine andre folgt: denn das iſt bloße Succeſſion und iſt in der bloßen Zeit möglich und für den innern Sinn allein. Veränderung beſteht vielmehr darin daß an demſelben Ort jezt etwas iſt was vorhin nicht war: und dazu

muß mit der Zeit der Raum verknüpft seyn, welche Verknüpfung als Kausalität erscheint [33.] welche in den einzelnen Fällen die nähere Bestimmung dessen was zu einer gewissen Zeit in einem gewissen Raum seyn kann, ist, durch das was vorher war. Nun ist aber die Materie nichts als Kausalität. Folglich ist was subjektiv Verstand ist, objektiv Materie: nämlich Kausalität, oder Raum und Zeit in Verknüpfung.

[§. 305.]

[1] Die Logik ist der Generalbaß der Vernunft, und umgekehrt der Generalbaß die Logik der Musik. Dresden 1814 X, X.

[33.] Zwischen der reinen Naturwissenschaft a priori und dem Generalbaß muß eine Analogie zu finden seyn.

[§. 306.]

Bonaparte ist wohl eigentlich nicht schlechter als viele Menschen, um nicht zu sagen als die meisten. Er hat eben den ganz gewöhnlichen Egoismus sein Wohl auf Kosten Anderer zu suchen. Was ihn auszeichnet ist bloß die größere Kraft [33.] diesem Willen zu genügen, größerer Verstand, Vernunft, Muth, wozu der Zufall ihm noch einen günstigen Spielraum schenkte. Durch alles dies that er für seinen Egoismus was Tausend andre für den ihrigen wohl möchten, aber nicht können. [33.] Jeder schwache Bube der durch kleine Schlechtigkeiten einen geringen Vortheil zum Nachtheil Andrer, wenn auch dieser Nachtheil eben so gering ist, sich verschafft, ist eben so schlecht als Bonaparte. Die welche eine Vergeltung nach dem Tode wähnen, würden verlangen daß Bonaparte durch unsägliche Quaalen alle unzählbare Leiden büßte die er verursacht hat. Aber er ist nicht strafbarer als alle die welche denselben Willen haben, nur nicht mit derselben Kraft. Dadurch daß ihm diese seltne Kraft beigegeben ist, hat er die ganze Bosheit des menschlichen Willens offenbart: und die Leiden seines Zeitalters, [33.] als die nothwendige andre Seite davon, offenbarten den Jammer der [2] mit dem bösen Willen, dessen Erscheinung im Ganzen diese Welt ist, unzertrennlich verknüpft ist. Eben dieses aber, daß erkannt werde mit welchem namenlosen Jammer der Wille zum Leben verknüpft und eigentlich Eins ist, ist der Zweck der Welt. Bonaparte's Erscheinung trägt also viel zu diesem Zweck bei. Daß die Welt ein fades

Schlaraffenland ſei iſt nicht ihr Zweck; ſondern dies daß ſie ein Trauerſpiel ſei, in welchem der Wille zum Leben ſich erkenne und ſich wende. Bonaparte iſt nur ein gewaltiger Spiegel des menſchlichen Willens zum Leben.

Der Unterſchied zwiſchen dem der das Leiden verurſacht und dem der es leidet, iſt nur in der Erſcheinung. Es iſt das Alles Ein Wille zum Leben, der mit großen Leiden Eins iſt, durch deren Erkenntniß er ſich wenden und enden kann.
Siehe Bogen NN, p 2, [= S. 163.32f. dieſ. Bdes.]
B. S.S. p 2 & 5, [= S. 185.26f. u. S. 187.10f. dieſ. Bdes.]
B, K,K, p 6, [= S. 150.9f. dieſ. Bdes.]

[§. 307.]

[3] Im 28ſten Band von Gilberts Annalen der Phyſik p 161, ſteht die Ueberſetzung eines höchſt vortrefflichen Aufſatzes von Davy über das innere Weſen des Galvanismus. [Sp. 33.] Das Engliſche Original ſteht in den philosophical transactions von 1807 Pars I beſonders p 39—48, gehört hieher. Ich nehme mir daraus folgendes eigentlich philoſophiſches Reſultat, freilich auch nur hypothetiſch, ab.

Alle Körper ſtehn in einer zwiefachen oder vielmehr ſich zwiefach darſtellenden Entgegenſetzung zu einander. 1°) Die chemiſche Verwandſchaft. 2°) Die elektriſche Erregung. Je ſtärker verwandt zwei Körper ſind, deſto mehr Elektricität erregen ſie in einander. — Oxygen und Hydrogen, Kali und Säuren würden unendlich ſtarke Galvaniſche Batterien geben, wenn nicht (beſonders da man beide nicht im feſten Zuſtand an einander bringen und noch weniger erhalten kann) die chemiſche Entgegenſetzung vorwaltete und Vereinigung bewirkte.

Aus Davys Darſtellung der Art wie die Galv[aniſche] Säule wirkt (p 181 seq der Ueberſetzung) geht hervor, wie die Neigung von Zink und Kupfer zu einander dort abwechſelnd (in unendlich ſchneller Succeſſion welche daher der Simultaneität gleich wird) mit chemiſcher Verwandſchaft zum chemiſchen Verein; und mit elektriſcher Entgegenſetzung [4] zum elektriſchen Gleichgewicht wirket: ſo daß dieſe letztere Entgegenſetzung gleichſam nichts als eine ſublimirte, ideale Erſcheinung der erſtern iſt. Chemiſch verwandte Körper die ſich zu vereinigen von der Ko-

häsion abgehalten werden, treten nun miteinander in elektrischen Gegensaz und finden sich nach zurückgelegtem entgegengesetzten Wege als sich suchende + E und — E beim Schluß der Ketten wieder, [Sp. 33.] so daß sie auf diesem Umwege erreichen, was ihnen auf dem direkten versagt war.

Dieser doppelte Gegensaz ist mir ein Analogon der Welt als Wille (chemische Verwandschaft und Verein) und der Welt als Erkenntniß (elektrischer Gegensaz und Verein).*) Ich meine das sehr ernstlich: denn ich bin von meiner Galvanischen Säule doch nur dem Grade nach verschieden. Die Oxydation in ihrem Innern entspricht meinem Vegetiren, Fortpflanzen, Wollen: ihre elektrische Wirkung entspricht meinem Vorstellen aller Art. [Sp. 33.] Man kann dies in mancherlei Anwendungen durchführen: z. B. wie die Intensität des elektrischen Prozesses mit der Oxydation wächst, obgleich beide sich eigentlich entgegenwirken indem die Oxydation das Gleichgewicht immer aufhebt nach welchem die Pole bei der Schließung streben; eben so ist starke intellektuelle Kraft mit heftigem Willen gepaart, obgleich sie eigentlich entgegengesetzt sind und sich stöhren: ferner: sanguinische, d. i. leicht aber eigentlich schwach zum Wollen und auch zum Verstehn erregte Menschen sind hohen Säulen mit kleinen Platten zu vergleichen, welche nämlich starke Spannung, aber wenig Intensität der elektrischen Kraft haben: dagegen gleichen melancholische oder kolerische Menschen [5] d. i. solche die schwer aber stark, und solche die leicht und stark erregt werden,

[Sp. 33.] erstere

den Säulen von großen Platten und geringer Höhe.

[Sp. 33.] letztere den Säulen von großen Platten und großer Höhe.

Phlegmatische gleichen Säulen von geringer Höhe und kleinen Platten. Ferner: wie die Säule nur so besteht, daß stets die Chemische die Elektrische Thätigkeit und diese jene stöhrt, eben dadurch beide wieder angefacht und erhalten werden: so ist unser Bewußtsein ein steter unendlicher schneller Wechsel, ja vielmehr ein simultanes Gemisch von Wollen und Erkennen,

*) [Sp. 33.] Wie dasselbe Zink und Kupfer durch und durch einerseits chemische Verwandschaft hat und zu chemischer Vereinigung strebt, andrerseits dagegen, durch eben dieselbe Beschaffenheit durch und durch im elektrischen Gegensaz ist und elektrische Vereinigung sucht: so ist die Welt einerseits durch und durch Wille, andrerseits durch und durch Vorstellung. Ferner: das chemische Vereinigen der Körper ist der Vereinigung von Blau und Gelb zu Grün: das elektrische Gegeneinanderstreben derselben Körper der Steigerung und Begegnung von Blau und Gelb in Roth analog. — Ich habe übrigens hier Davys Meinung nicht ganz richtig verstanden und dargestellt: besser aber und hoffentlich richtig Bogen R, R, R, p 6. [= S. 310.13 f. dies. Bdes.]

eines ſtöhrt und verunreinigt das andre, ſelten herrſcht eines ziemlich rein vor, vollkommen rein nie eines von beiden: daher das jämmerliche, flüchtige, zweideutige unſers ganzen Weſens, das alle Vollkommenheit ausſchließt. Und dem Ganzen iſt dieſer doppelte Zuſtand weſentlich als Bedingung.

[§. 308.]

[5] Das eigentliche Weſen des Materialismus iſt dieſes, daß er die Materie ſetzt, abſolut, und die Beziehung auf ein Subjekt, in der ſie doch allein iſt, überſpringt: nun aber indem er nach dem Geſez der Kauſalität alle Zuſtände der Materie durchgeht, zuletzt und unter andern auch das Erkennen als einen ſolchen durch die Umſtände eben herbeigeführten Zuſtand der Materie entſtehn läßt. Bei dieſem letzten Punkt werden wir, wenn wir mit anſchauligen Vorſtellungen dem philoſophirenden Materialiſten gefolgt ſind, eine plözliche Anwandlung des unauslöſchlichen Lachens der Olympier verſpüren, weil uns eben mit einem Mal klar wird, daß das was jetzt als letztes Reſultat hervorgeht (das Erkennen) ſchon beim allererſten Ausgangspunkt (der Materie) als nothwendige Bedingung ſtillſchweigend vorausgeſetzt und das Reſultat alſo poſtulirt war: indem dort ſtatt der angeblich gedachten Materie ſchon das die Materie vorſtellende Subjekt gedacht war. Es iſt alſo eine Art Eulenſpiegelſtreich, [Sp. 33.] oder ein Münchhausianum.

Ein Gegenſtück dieſes Lächerlichen muß nothwendig hervorgehn wenn man umgekehrt ſtatt des Objekt's ohne das Subjekt, das Subjekt ohne Objekt vorausſetzt, welches [6] der eigentliche Idealismus iſt. Dies Lächerliche zeigt in ſeiner ganzen Enormität eigentlich nur der Fichtiſche Idealism, der nach dem Satz vom Grunde, welcher doch erſt für Objekte Bedeutung hat, das Subjekt die Objekte produciren läßt. Aber auch der reinere Idealism der bloß das erkennende Subjekt zum Ausgangspunkt nimmt und nun alle Objekte für deſſen Vorſtellungen erklärt (indem er davon abſieht daß ſie die Erſcheinung des Willens ſind) hat eine Spur dieſes Lächerlichen, darin, daß er redet als wäre das Subjekt ohne Objekte gedenkbar und wenigſtens für Augenblicke vergißt daß durchaus nur mit den Objekten das Subjekt iſt.

Beide Irrwege vermeidet allein meine Lehre, nach welcher der Wille iſt und die Erkenntniß dieſes Willens die Welt, Er-

kenntniß aber in Objekt und Subjekt zerfällt: daß aber den Willen die Erkenntniß begleitet iſt das wahre Evangelium, der Weg der Erlöſung, indem der Wille, nachdem er ſich erkannt hat, ſich wendet und endet. — Nur in Begriffen (d. h. durch die Vernunft) läßt [7] ſich das Ganze überſehn, und das Weſen der Welt (welche die Objektität des Willens iſt) in Begriffen auszudrücken und ſo die Anſchauung in einem andern Stoff (den Begriffen) zu wiederholen iſt diejenige Kunſt welche Philoſophie heißt.

Das Gebiet der Wiſſenſchaft dagegen iſt die Anwendung des Satzes vom Grunde. Jede Wiſſenſchaft geht eben darum von wenigſten[s] zwei Datis aus: davon das eine allemal der Satz vom Grunde iſt das andre aber verſchieden, z. B. in der Geometrie der Raum, in der Arithmetik die Zeit, in der Logik der Begriff, in der Phyſik aber die Materie. Das Ideal der Phyſik iſt dies: nach dem Satz vom Grunde des Werdens aus der Materie alle ihre Zuſtände zu erklären, von dem wo ſie am wenigſten bis zu dem wo ſie am meiſten unmittelbares Objekt des Subjekts iſt, d. h. dem menſchlichem Organismus. Beide äußerſte Ende[n] ſind vielleicht gleich ſchwer zu finden: nämlich der Zuſtand der Materie von dem alle andern Modifikationen ſind [8] d. h. das Urelement, der einzige Grundſtoff [33.] das Problem der Chemie, und die Geſetze des Organismus [33.] das Problem der Phyſiologie. Bisher iſt die Phyſik (Naturkunde überhaupt) immer noch in der Mitte zwiſchen beiden Endpunkten geblieben. Das Subjekt muß dabei immer nothwendige Vorausſetzung bleiben, ſowohl bei der roheſten todteſten Materie als bei dem menſchlichen Organismus. Das Verhältniß dieſer beiden zum Subjekt zu erklären kann man ſich bildlich der Verhältniſſe des Raums bedienen und da alle Materie wirklich unmittelbares Objekt des Subjekts iſt, gleichnißweiſe ſagen: der menſchliche Organismus iſt die dem Subjekt am nächſten liegende Materie, die andern ſind immer entfernter, gleichſam weniger hörbar, und die todteſte Materie iſt die vom Subjekt am fernſten liegende, von der nur noch ein leiſer Anklang zum Subjekt gelangt.

Alle Philoſophen haben darin geirrt daß ſie die Philoſophie für eine Wiſſenſchaft hielten und ſie daher am Leitfaden

[3. 36–37 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

des Satzes vom Grunde ſuchten. Die Naturphiloſophie iſt der Irrthum daß das erreichte Ideal der Phyſik die Philoſophie ſeyn würde.

[§. 309.]

Der Unerſchöpflichkeit der Natur an menſchlichen Individualitäten entſpricht die Unerſchöpflichkeit der Muſik an Melodien.

[§. 310.]

Dresden 1814. Y, Y. [1] Der ewige Gegenſatz zwiſchen der Betrachtung nach dem Satz vom Grunde, der Wiſſenſchaft, [3₃] der Vernunft, und der Betrachtung der Idee, der Kunſt, des Genies, hat ſich wohl am frühſten deutlich in Ariſtoteles und Platon ausgeſprochen.

Wie ich ſchon irgendwo oben[1] gezeigt habe daß der Begriff für die Kunſt ewig unfruchtbar iſt; ſo bemerkte Ariſtoteles ſehr naiv Metaphys. I, c. 7 daß die Idee für die Wiſſenſchaft völlig unfruchtbar iſt.

[§. 311.]

Wer wagt mir zu widerſprechen, wenn ich ſage, die Menſchen ſind weſentlich böſe, weſentlich unglücklich, weſentlich thörigt? — Wer anders als die für deren Moralität es genug iſt die bürgerlichen Geſetze nicht zu verletzen, die ſich beglückt finden in dem ſteten Schnappen nach Luft, Haſchen nach Nichts, Spielen mit Seifenblaſen, und die philologiſche Disquiſitionen, mathematiſche Demonſtrationen und vernünftelnde Philoſophie für Weisheit halten.

Das Unglück liegt im Kontraſt deſſen was man hat mit dem was man erwartete ſei es aus Gewohnheit oder Meinung. Daher wird man weniger leiden wenn man in ſein ganzes Weſen die Ueberzeugung aufnimmt daß das Leben weſentlich unglücklich iſt.

[§. 312.]

[2] Wenn die chriſtliche Kirche ſagt: „durch den Fall Adams ſind wir alle des ewigen Todes ſchuldig;“ ſo meynt ſie: der Geſchlechtstrieb und der Wunſch nach deſſen Befriedigung iſt eine ſo ſtarke Bejahung des Leibes, daß ſie anzeigt daß wir eben nichts als zeitliche, vergängliche, dem Tod

[1] [MM 6 = S. 160. 36 f. dieſ. Bdes.]
[3. 1 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

anheimgefallne Weſen ſind. [33.] Und ſie hat vollkommen recht. Denn: Wie ſollte doch irgend etwas andres als die Verneinung des Leibs außer der Zeit ſeyn? und wie ſollte doch irgend etwas das in der Zeit iſt nicht vergänglich ſeyn?

Blickt man vom zeitlichen Bewußtſeyn auf die Erlöſung; ſo iſt ſie nimmer erreichbar. Auch iſt ſie es in keiner Zeit. Und doch wartet ſie jeden Augenblick auf den Willen, daß er ſich wende: ſo angeſehn iſt nichts leichter ja das Gegentheil unmöglich.

[§. 313.]

Frägt man warum die Species des Organiſchen, die Geſtalten der Weſen, dieſe und keine andre ſind, ſo ſage ich: weil der Wille dieſer und kein andrer [3] iſt, jene Geſtalten ſind mit ihm Eins, ſind er ſofern er Objekt wird: er ſelbſt aber iſt das Freie ſich ohne Grund beſtimmende.

[§. 314.]

Der Streit der Phlogiſtiker und Antiphlogiſtiker hat eine ſonderbare faſt ſymboliſche Aehnlichkeit mit dem der Realiſten und Idealiſten. Doch konnte jener gewiſſermaaßen entſchieden werden, obgleich Schelling lehrt es ſei einerlei zu ſagen „dephlogiſtiſiren“ oder „oxydiren“, einerlei ob „das Phlogiſton fährt aus“ oder „das Oxygen tritt hinzu“: er konnte entſchieden werden, weil die Schwere dem Oxygen Realität giebt, und nicht dem Phlogiſton. Doch ſehn wir an Davy's neuer Unterſuchung über die Chlorine daß was man für ein Hinzutreten des Oxygen hielt (bei der oxygenirten Salzſäure) ein Ausfahren von Hydrogen war. Wer weiß ob nicht zuletzt das Hydrogen zum Phlogiſton wird.

[4] Der Streit zwiſchen Idealism und Realism muß aber als ein Mißverſtand beigelegt werden, da er auf der falſchen Vorausſetzung beruht Subjekt und Objekt hätten ein Verhältniß nach dem Saz vom Grunde zu einander [33.] und daher der Idealism den Grund der Vorſtellung ins Subjekt, der Realism ins Objekt ſetzte: da vielmehr dieſer Saz nur für das Objekt gilt und nie das Subjekt trifft, das Seyn des Objekts aber nur ſeine Beziehung aufs Subjekt und das Seyn des Subjekts nur ſeine

Beziehung aufs Objekt iſt, ſie alſo ſich wechſelſeitig bedingen, ohne daß eines der Grund des andern ſei.

[§. 315.]

Alle Wiſſenſchaft iſt nicht zufällig (d. h. ihrem dermaligen Stand nach) ſondern weſentlich (d. h. immer und ewig) ungenügend. Denn [33.] wenn die Phyſik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüßte; ſo bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt [33.] d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Räthſel. Es wäre [33.] um ein ſcherzhaftes Gleichniß mir zu erlauben immer als befände ich mich in einer Geſellſchaft von lauter mir unbekannten Perſonen, davon jeder mir den [5] andern als ſeinen Freund und Vetter präſentirte, ich [33.] aber indem ich mich jedesmal über den Präſentirten zu freuen verſicherte dabei doch beſtändig die Frage auf den Lippen hätte: „aber wie Teufel komme ich denn zu dieſer ganzen Geſellſchaft?“

Eine letzte Urſach giebt es bloß für die Vernunft, nicht aber für den Verſtand: d. h. eine letzte Urſach iſt die Vorſtellung einer ſelbſt unmöglichen Vorſtellung: d. h. ich kann den abſtrakten Begriff einer letzten Urſach haben [33.] denn ſonſt ſpräche ich ihn hier nicht aus: nicht aber kann ich mir anſchaulig vorſtellen ein Objekt bei dem es mir gar nicht einfiele ſeine Ableitung von einem andern zu ſuchen. [33.] Siehe die Fortſetzung p 7 dieſes Bogens. [= S. 219.25 f. dieſ. Bdes.]

[§. 316.]

Ein Hauptfehler aller bisherigen Philoſophie, der damit zuſammenhängt daß man ſie als Wiſſenſchaft ſuchte, iſt der daß man mittelbare Erkenntniß, d. h. Erkenntniß aus Gründen, auch da ſuchte, wo unmittelbare gegeben iſt. So iſt z. B. Identität meines Leibes mit meinem Willen eine unmittelbare Erkenntniß, von der man alſo nicht zugeben darf daß ſie der Begründung bedürfe, weil man ſonſt ſich einer unmittelbaren Erkenntniß entäußert, die man, eben [6] weil ſie unmittelbar iſt, nie hoffen darf nachher als mittelbare wiederzuerhalten. Das unerkennbare Subjekt erkennt aber überall Willen und Leib als Eins. Dies iſt die wahre Antwort auf die

[33. u. 3. 4:] De vanitate scientiarum.

Frage nach der Realität der Außenwelt, die nur auf die beſagte Weiſe richtig geſtellt iſt, immer aber ſchief geſtellt wurde, durch eine falſche Anwendung des Satzes vom Grunde. Man fragte nämlich, ſich ſelbſt mißverſtehend, ob die Vorſtellungen einen Grund außer uns haben, ſtatt zu fragen, was man eigentlich meinte, aber nicht in abstracto auszuſprechen vermochte, ob der Leib, dieſe Vorſtellung, mit dem Willen Eins ſei.

[§. 317.]

Mein Ich als Leib, als Wille, verliert ſich in der unendlichen Zeit, verſchwindet im unendlichen Raum, und ſo auf mein Ich zurückſehend denke ich mit Schauder die Reihe der Jahrtauſende und ſehe mit Schauder die zahlloſen Welten am hohen Himmel. — Aber indem ich mich beſinne und meiner als ewiges Subjekt des Erkennens mir bewußt werde, ſpreche ich mit Stolz und [7] Sicherheit die unleugbare Wahrheit aus, daß die Welten meine Vorſtellung ſind, daß alſo ich, das ewige Subjekt, der Träger dieſes Weltalls bin, deſſen ganzes Seyn nichts iſt als eine Beziehung auf mich. Wo bleibt der Schauder, wo die Bangigkeit? Ich bin, nichts weiter iſt, auf mich geſtützt ruht die Welt, in der Ruhe die von mir ausgeht: wie ſollte ſie mich ſchrecken, wie ihre Größe mich entſetzen, die immer nur das Maas meiner eignen ſie ſtets überſteigenden Größe iſt! [33.] Dieſe Erkenntniß iſt das Gefühl des Erhabenen. —

[§. 318.]

Fortſetzung von p 5 dieſes Bogens [= S. 218.4f. dieſ. Bdes.]

So arm und dürftig iſt alle Wiſſenſchaft und ihr Weg ohne Ziel! — Aber die Philoſophie verläßt ihn und tritt zu den Künſten über. Da wird ſie ſeyn wie die Künſte alle, reich und allgenugſam. — Seht den Muſiker wie er im Triumph ſeine Kunſt übt, die ihre Allgenugſamkeit über ihn verbreitet. Bleiben [8] da noch Zweifel und Skrupel zu löſen? Sie ſpricht auf ihre Weiſe die Welt aus und löſet alle Räthſel. Keine Beziehung ohne Ende auf ein Andres macht hier, wie in der Wiſſenſchaft, alles zum Bettel. Man begehrt nicht weiter, man hat Alles, man iſt am Ziel; allgenugſam iſt dieſe Kunſt und die Welt iſt vollſtändig wiederholt und ausgeſprochen in ihr. Auch

ist sie die erste, die königlichste der Künste. Wie die Musik zu werden ist das Ziel jeder Kunst. Aber auch die Mahlerei löset ihre Aufgabe und eben so die Skulptur: sie wiederholen die Welt, wo nicht die ganze, doch den Theil der im Gebiet ihres Materials liegt: die Ideen stellen sie dar, dasjenige aus dieser Welt was allein Bestand hat und nicht stets bei einem andern Anhalt sucht und bettelt, das was auf diesem rast- und bestandlosen Strohm vierfachgestalteter Gründe und Folgen allein feststeht wie der Regenbogen auf den unstäten, fallenden Tropfen. — Und so auch die Poesie erreicht

Dresden 1814 Z, Z. [1] ihr Ziel und ist allgenugsam. Zwar braucht sie schon die Begriffe, aber nur als Mittel, die Repräsentanten dieser Begriffe sind es die sie durch dieselben herbei rufen will, daß der Höhrer die Welt anschaue in derjenigen Ordnung, Zusammenstellung und von derjenigen Seite die der Dichter will: und so angeschaut ist sie dann kein Räthsel mehr, sie spricht sich selbst aus, hier wie in der Musik. — Doch ist nicht zu leugnen daß so unmittelbar am Ziel, so ganz in jedem Theil, so allgenugsam und für alle Ewigkeit reich, wie die Musik keine andre Kunst ist. Dafür aber liegt sie uns auch am fernsten, von unserm Jammer aus reicht keine Brücke zu ihr hinüber, und unser Leiden unser Thun und Treiben bleibt ihr ewig fremd: sie kommt und schwindet wie ein Traum, wir bleiben im Jammer. [2] Die unvollkommneren Künste liegen unserm Leben näher und doch sind sie alle in ihrer Art der Allgenugsamkeit theilhaft die der Kunst wesentlich ist, wie ewige unabhelfbare Dürftigkeit der Wissenschaft. So soll also auch die Philosophie allgenugsam werden, herausgehoben aus dem rastlosen Strohm der die Wissenschaften trägt, zur feststehenden ruhigen Kunst. Aussprechen soll sie was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten auf dem sie abgebildet ist. Wiederholen soll sie die Welt, welches das Geschäft jeder Kunst ist: sie wird sie in Begriffen wiederholen, die hier nicht wie bei der Poesie Mittel seyn werden, sondern Zweck: im Allgemeinen wird sie die Welt aussprechen. Denn die Idee, die sich in der Vielheit des Wirklichen zersplittert

[Z. 30–31 am Rand angestrichen.]
[Z. 35 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

wird im Begriff wieder gesammelt, zwar nur in einem todten und farblosen, aber haltbaren, bleibenden, der Vernunft stets zu Gebot stehenden Abbild.

[§. 319.]

[3] Auf dem Gesicht des Apolls von Belvedere lese ich den gerechten und tiefgefühlten Unwillen des Musengotts über die Erbärmlichkeit und gänzliche, nicht zu bessernde Verkehrtheit der Philister. Auf diese hat er seine Pfeile gesendet, um die Brut der ewig Abgeschmackten zu vertilgen.

[§. 320.]

Die Niedersachsen sind plump, ohne ungeschickt zu seyn: die Obersachsen ungeschickt, ohne plump zu seyn.

[§. 321.]

Wisse doch jeder dem, gleichviel wie und auf welche Art, nur aber ganz und gar, der Wille gebrochen wird, daß es zu seinem Besten ist: denn der Wille eben ist ja sein Unglück.

[§. 322.]

Völlig genielose Menschen können die Einsamkeit gar nicht ertragen: die Betrachtung der Natur, der Welt, unterhält sie nicht. Das kommt daher weil sie immer nur ihren Willen vor Augen [4] haben und deshalb von den Gegenständen gar nichts sehn, als deren Beziehung auf ihren Willen, ihre Person. Bei allem was nun keine solche Beziehung auf sie hat, tönt es gleichsam als Grundbaß in ihrem Innern „es hilft mir nichts", und dadurch gewinnen alle Dinge ein ödes, finstres, fremdes, feindliches Ansehn für sie. Sie scheinen Erkenntnißvermögen nur für ihren Willen zu haben. Ihr Leben hat auch wirklich nur eine moralische Tendenz, keine theoretische, nur Moralischen Werth keinen intellektuellen. Die Thiere sind zur Erde gebeugt weil sie durchaus nur zu sehn brauchen was sie betrifft und nie zu einer eigentlich objektiven Betrachtung kommen können. Jene geistlosen aber machen höchst selten und nur durch fremder geistreicher Menschen Anregung, wahren Gebrauch von ihrer aufrechten Gestalt.

[3. 1—3 u. 27—29 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

Der Geistreiche, Geniale dagegen ist mehr das ewige Subjekt des Erkennens als das endliche Subjekt des Willens: sein [5] Erkennen wird von seinem Willen nicht ganz erfüllt und eingenommen, sondern geht darüber hinaus: er ist „der Freien, jene der Magd Söhne." Sein Leben hat keine bloß Moralische, sondern auch eine theoretische Tendenz. Ja man könnte vielleicht sagen daß er in einem gewissen Grad über das moralische hinaus ist: großer Bosheit ist er völlig unfähig und die gewöhnlichen Sünden drücken sein Gewissen weniger als das des gewöhnlichen Menschen, weil er gleichsam das Spiel des Lebens durchschaut.

[§. 323.]

Jeder Naturkörper ist die Erscheinung, Objektität, Sichtbarkeit, eines Willens, welcher außer der Zeit, außer dem Raum, daher ohne Theile und Eins ist. Der Körper aber, die Erscheinung jenes Willens, hat zur Form Zeit und Raum [3₃.] als die Bedingungen der Mannigfaltigkeit, und durch die Vereinigung dieser im Verstand, Kausalität eines Theils auf den andern und eines Zeitmoments auf den andern. Die [3₃.] außerzeitliche Einheit des Willens aber, der in diesen Formen erscheint, macht nothwendig, daß ohngeachtet [6] jener durch die Formen gegebenen Mannigfaltigkeit [3₃.] welche die Erscheinung trifft, dennoch [Sp. 3₃.] bei den Körpern die ihr ganzes Leben nicht in Einem Moment vollenden; sondern in einer Zeitreihe entweder bloß von Entwickelungen ihrer Gestalt, oder von willkührlichen Handlungen, also bei Pflanzen und Thieren, die Theile des Raums und der Zeit, die die Erscheinung füllt, durch eine nothwendige Beziehung auf einander vereinigt werden. Diese Beziehung ist die teleologische Beschaffenheit des Dings. Sie kommt ihm zu, nicht an sich, d. h. sofern es Wille ist, sondern nur sofern es Objekt des Erkennens, Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens ist: dies meint Kant indem er sagt, daß unser Verstand die Zweckmäßigkeit und Gesezmäßigkeit allererst in die Natur hineinbringt. Diese Zweck- und Gesez-mäßigkeit kommt der Welt als Erkenntniß nicht der Welt als Wille zu.

[§. 324.]

Die reinsinnliche Anschauung einer Parabel, Hyperbel, Spirale u. s. w. offenbart uns die ganze Beschaffenheit

[3. 5—6 am Rand mit Bleistift angestrichen.]

und Geſezmäßigkeit derſelben. Dieſe nun aber für die Vernunft in abſtrakte Begriffe (Zahlen [7] und Formeln) zu faſſen, iſt ſehr ſchwer: aber alle dieſe Formeln und Rechnungen der Kurve geben uns über ihr Weſen nicht mehr Aufſchluß als die bloße Anſchauung. Jene Formeln und Rechnungen haben daher keinen eigentlich theoretiſchen Werth, da ſie die Erkenntniß nicht ausdehnen, wohl aber praktiſchen, indem zur Anwendung nöthig iſt daß die Erkenntniß in abſtrakten Begriffen fixirt und gleichſam niedergeſchlagen ſei.

[33.] Daſſelbe gilt von der Mechanik. Wie bei der reinen Mathematik die reine Sinnlichkeit, ſo faßt hier der Verſtand die Verhältniſſe der Erſcheinung in einer Vollkommenheit auf die die Vernunft nie erreichen kann. Durch die Anſchauung eines thätigen Hebels, Flaſchenzuges, Kammrades erhält der Verſtand allein genügenden Aufſchluß über die Art ſeines Wirkens. Allein der Verſtand kann nicht lange und komplicirte Erſcheinungen faſſen, er bleibt immer beim Nächſten ſtehn, weil die Anſchauung eigentlich nur ein Objekt zur Zeit hat. Daher reicht der Verſtand zur Erfindung und Konſtruktion komplicirter Maſchinen nicht hin. Da muß die Vernunft an die Stelle der Anſchauungen abſtrakte Begriffe ſetzen, nach dieſen verfahren, und waren ſie richtig, ſo trifft der Erfolg ein. Der Verſtand wirkt jedoch ungehinderter da wo gar keine Vernunft iſt die ihn irre macht. In dieſer Wirkungsart, die für vernünftige Weſen unmöglich iſt, finden wir ihn bei den Thieren als Inſtinkt: ſo bringt er z. B. den Bau des Biebers hervor, von dem wir nicht begreifen wie der bloße Verſtand ohne Vernunft es vermag, weil unſer Verſtand, den immer die [8] Vernunft ſtöhrt, es nicht vermag. Wilde, die ihre Vernunft weniger brauchen und üben, werden weniger von ihr geſtöhrt als wir und treffen eben deshalb ein Ziel mit einer uns unbegreiflichen Sicherheit. Auf das Genaue der Anſchauung kann die Vernunft nie herabgehn: ſo iſt ſie z. B. beim Stimmen eines Inſtruments und beim richtigen Singen nicht zu gebrauchen, ſondern ſtöhrt ſobald ſie dabei eintritt: dieſe Dinge laſſen ſich daher eigentlich nicht lehren. Eben daher läßt ſich keine Phyſiognomik in abstracto aufſtellen und lehren, ſondern es bleibt bei der konkreten, die jeder in ſich bildet. Denn die Vernunft mit ihren Begriffen verhält ſich zur Anſchauung durch Sinne und Verſtand wie ein Bild in Moſaik zu einem van der Werft: Begriffe haben wie Steine beſtimmte Gränzen: man mag die Steine noch ſo klein nehmen, nie fließen ſie in einander über; ſo erreichen die Begriffe, ſo ſehr man ſie auch durch nähere Beſtimmungen ſondert, nie die Anſchauung. Dieſer Unzulänglichkeit der Begriffe iſt ſich jeder bewußt, der Ungelehrte noch mehr als der Gelehrte. Darum beſtimmen die Menſchen ihr Handeln auch nicht nach Begriffen, (nämlich das Moraliſche ihres Handelns) ſondern nach unausſprechlichen Maximen (nach Gefühlen, ſagen ſie, d. h. eben nur nicht nach Begriffen) ſo abſurd

daher auch die moraliſchen Syſteme und religiöſen Dogmen meiſtens ſind und von Himmel und Hölle lehren, ſo werden dieſe doch eigentlich nur als ein Nothbehelf der Vernunft aufgeſtellt und beim eigentlichen Handeln bei Seite geſetzt, und zu jeder Zeit und bei jedem Volk war die gute That mit unausſprechlicher Zufriedenheit, die böſe mit unendlichem Grauſen begleitet, weil die Hauptſache, das Weſentliche im Leben von den kümmerlichen und meiſt falſchen Begriffen unabhängig bleibt. [1] Neben derjenigen Erkenntniß welche der wahre Zweck das Weſen und Reſultat des Lebens iſt, der Erkenntniß des Willens in moraliſcher Hinſicht, erblaßt vollends das für die Vernunft errichtete Gebäude der Begriffe wie Phosphor am Tage. Daher können weder die Scheingründe und Blendwerke mit denen ein Böſer ſein Gewiſſen beſchwichtigen will, noch auch die Abſolution des Beichtvaters ihm Ruhe ſchaffen. Das Alles iſt nur für die Vernunft: er ſelbſt weiß was er will d. h. was er iſt, und dieſe Erkenntniß erhält ihn dauernd in Angſt. Vergleiche the sermon in Triſtram Shandy. —

[W. ſp. 33.] Das oben über die Erkenntniß des Verſtandes und der Vernunft in der Mechanik Geſagte mag noch folgendes Beiſpiel erläutern: Ein fertiger Billiardſpieler (etwa der marqeur auf dem Kaffeehauſe) hat von den Geſetzen des Stoßes elaſtiſcher Körper auf einander eine vollſtändige Erkenntniß im Verſtande: aber Einer welcher die Mechanik wiſſenſchaftlich ſtudiert hat, hat jene Erkenntniß in der Vernunft. D. h. jener hat ſie in concreto, dieſer in abstracto. Auch gehört hieher was Leibnitz in dem [2] [154]ſten[1] Briefe ſagt: Musica est exercitium Arithmeticae occultum nescientis se numerare animi." — D. h. bloß reinſinnlich, alſo in concreto, nicht in abstracto und vernünftig faſſen wir die Zahlen der Schwingungen und ihre Verhältniſſe zu einander auf, indem wir Muſik hören.

[§. 325.]

Ich habe in meiner Abhandlung[2] gezeigt daß es vier Klaſſen von Vorſtellungen giebt, in deren jeder eine Geſtaltung des Satzes vom Grunde herrſcht. Das iſt aber nicht genug. Ich werde zeigen daß jede dieſer Klaſſen bloß aus der in ihr herrſchenden Geſtaltung des Satzes vom Grund beſteht und durch und durch nichts iſt, als Saz vom Grund. Von der erſten Klaſſe der Objekte habe ich es auseinandergeſetzt Bog. Q, Q, p 2. [= S. 176.2f. dieſ. Bdes.] Die zweite Klaſſe beſteht aus Vorſtellungen von Vorſtellungen, d. i. Vorſtellungen [8] die ſich auf andre Vorſtellungen beziehn, welche Beziehung hier eben die Geſtalt des Satzes vom Grunde iſt. Nur durch Wahrheit ſind

[1] [Schop.: 54]

[2] [Über d. vierf. Wurzel; ſ. Bd. III dieſ. Ausg.]

Begriffe etwas. Abgesehn von der Beziehung auf seinen Grund ist ein Urtheil Nichts. In der dritten Klasse stellt sich die Zeit als das einfachste Schema des Satzes vom Grunde dar, sie zeigt uns denselben auf die reinste Weise, gleichsam ein abstractum von Grund und Folge, durch nichts verundeutlicht, in jedem Moment sein ganzes Wesen aussprechend. Aber, wenn auch durch die drei Dimensionen komplicirter, so ist doch auch der Raum nichts als Saz vom Grund; er ist durch und durch Lage: wir können uns den Raum gar nicht anders vergegenwärtigen als durch die Vorstellung eines Punkts in ihm, von welchem aus wir die drei Dimensionen anschauen, immer in Beziehung auf den Punkt, also indem wir eigentlich nur die Lage des Punkts bestimmen. Endlich auch der Wille, als Vorstellung (eigentlich Erkenntniß a priori des Leibes) erscheint nur in einzelnen Willensakten, d. h. als ein Wollen von etwas, also in Beziehung auf ein Motiv, den Grund des Wollens.

Lauter Relation, lauter unhaltbares, nichtiges Wesen ist durch und durch alles, außer den Ideen, den Objekten der Kunst.

Was irgendwo und irgendwann ist, ist endlich: und was endlich ist, ist eigentlich gar nicht.

[§. 326.]

[1] Wenn man die große Schiefheit, Verkehrtheit, Unfähigkeit, Unempfänglichkeit und Schlaffheit der Menschen bedenkt, so möchte man sich wundern daß dennoch die Werke des Genies vielleicht nie unbemerkt bleiben, vergessen werden, verloren gehn, und daß ferner dies Schicksal die Werke der Mittelmäßigkeit, so vielen Beifall sie auch oft bei ihrem Erscheinen erhalten, unvermeidlich trifft: wie kann so gerechtes Gericht von einem so unfähigen Richter, wie die Menge ist, kommen? — Es kommt aber daher, daß jedes Werk der Mittel- **Dresden 1814. A, A, A.**

[3 3. n. 3. 24 f.:] Gloria umbra virtutis est: — aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur. — Nulla virtus latet; et latuisse, non ipsius est damnum. Veniet qui conditam, et seculi sui malignitate compressam, dies publicet. Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat. Multa annorum millia, multa populorum supervenient: ad illa respice, etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit. Venient qui sine offensa, sine gratia iudicent. Seneca. epist: 79.

mäßigkeit faſt ganz und gar ein Produkt des Geiſtes der Zeit in der es hervorgieng iſt, und daher ſobald die Zeit ſich irgend anders geſtaltet allen Werth verloren hat und ungenießbar iſt. Das Werk des Genies dagegen gehört nur in Nebendingen dem Geiſt ſeiner Zeit an, im Weſentlichen iſt es originell, durch und durch ächt und wahr, daher zu jeder Zeit vortrefflich und ewig neu. [33] Denn das Wahre ſpricht den Menſchen als ſolchen an, das Manierirte allein den im Zeitgeiſt befangenen. Läßt nun auch etwa eine Generation es unbeachtet, ſo iſt es noch um nichts älter geworden und am Ende muß, zumal nachdem der Urheber dem Neide entzogen iſt [33.] (comperit invidiam supremo fine domari. Horatius), es Bemerker, Schätzer Verehrer finden.

[§. 327.]

[2] Von abſoluten Verhältniſſen zu reden war eine große Erbärmlichkeit Schellings.

Jedes Verhältniß hat nur eine relative Exiſtenz: nämlich ſein Seyn iſt die Relation zum Subjekt das dies Verhältniß erkennt. Dies Subjekt weggedacht, iſt das Verhältniß gar nicht mehr zu denken möglich. Jedes Naturgeſez daher iſt immer nur für das Subjekt: es bedeutet nichts als: zwei Vorſtellungen ſtehn immer und nothwendig in dieſem Verhältniß. Man kann durchaus nichts als dies bei einem Naturgeſez denken. Es wäre daher eine durchaus tadelhafte Transſcendenz wenn man etwa das Verhältniß des Subjekts des Wollens zu dem des Erkennens erklären oder von der Einheit oder Vielheit des Subjekts reden wollte. Denn hier iſt nicht mehr von Objekten die Rede, von nichts das je erkannt werden könnte, alſo darf hier nicht von Verhältniſſen geredet werden. Thörigt alſo wäre es etwa zu ſagen: Subjekt des Wollens und Subjekt des Erkennens ſind zwei Pole. [33.] Was ſollte man ſich wohl unter ſo

[33. n. 3. 2 f.:] Selbſt durch alle Nachahmer und Nachbeter veraltet ein originelles Werk nicht.

[33. n. 3. 4 f.:] Oft, wenn es ſchon durch Jahre durchgegangen
Erſcheint es in vollendeter Geſtalt.
Was glänzt iſt für den Augenblick geboren:
Das Aechte bleibt der Nachwelt unverloren.
Göthe. Fauſt.

einem Geſetze (Naturgeſetze) denken dem das Subjekt des Erkennens und des Wollens unterworfen wären? Dieſe Subjekte, für die allein die Welt iſt, wären erſt in Gemäßheit jenes Geſetzes: dies wäre alſo vor jenen Subjekten, folglich auch vor allem Objekt: es würde alſo von keinem Subjekt erkannt und auch auf kein Objekt angewandt. Es wäre nicht Subjekt nicht Objekt: es wäre abſolutes Geſetz, d. h. undenkbarer als hölzernes Eiſen. Thörigt wäre es eben ſo zu ſagen: „es giebt [3] nur ein Subjekt des Erkennens.“ — Denn dies hieße: das Subjekt des Erkennens iſt eine Subſtanz, die beharrt u. ſ. w. — Einheit, Vielheit, iſt nur in der Zeit, Subſtanz iſt nur Materie, d. h. Vereinigung von Zeit und Raum: dies alles ſind Beſchaffenheiten der Objekte und dieſe ſind nur für das Subjekt, von dem eben die Rede iſt, nicht an dieſem Subjekt.

Aber dies kann man ſagen: Ob mein Auge die Sonne ſieht, oder das eines Andern, ob mein Leib Wolluſt, Schmerz empfindet, oder der eines Andern: dies unterſcheidet ſich bloß in und durch Raum und Zeit, alſo nur auf der Seite des Objekts, deſſen Form Raum und Zeit iſt, nicht auf der Seite des Subjekts. Das Sehn, das Empfinden iſt überall daſſelbe.

[§. 328.]

Von dem was die Pſeudo-Philoſophen unſrer Zeit lehren, der Staat habe zur Abſicht Beförderung des moraliſchen Zwecks des Menſchen, iſt viel eher das Gegentheil wahr. — Der Zweck des Menſchen (ein paraboliſcher Ausdruck) [4] iſt nicht daß er ſo oder anders handele, denn alle opera operata ſind an ſich gleichgültig. Sondern daß der Wille, davon jeder Menſch ein vollſtändiges specimen, ja dieſer Wille ſelbſt iſt, ſich wende, wozu nöthig iſt daß der Menſch (der Verein von Erkennen und Wollen) dieſen Willen erkenne, das Entſetzliche dieſes Willens erkenne, ſich ſpiegele in ſeinen Thaten und deren Gräuel. Der Staat, dem es nur aufs Wohlſeyn Aller abgeſehn iſt, hemmt die Aeußerungen des böſen Willens, keineswegs den Willen, was unmöglich wäre. Dadurch geſchieht es daß höchſt ſelten ein Menſch ſeine ganze Entſetzlichkeit im Spiegel ſeiner Thaten erblickt. Oder glaubt ihr wirklich, Robespierre, Bonaparte, der Kaiſer von Marocko, die Mörder die ihr rädern ſeht, ſeyen allein ſo ſchlecht unter allen? ſeht ihr nicht daß Viele daſſelbe als jene thäten, wenn ſie nur könnten?

Mancher Verbrecher ſtirbt ruhiger auf dem Schaffot als mancher Nicht-Verbrecher in den Armen der Seinen. Jener hat ſeinen Willen erkannt und gewendet. Dieſer hat ihn nicht wenden können, weil er ihn nie hat erkennen können. [3ɜ.] Der Staat bezweckt ein Schlaraffenland, das dem wahren Zweck des Lebens, der Erkenntniß des Willens in ſeiner Furchtbarkeit, grade entgegenſteht. —

[§. 329.]

[5] Die Muſik iſt ſo ſehr was alle Kunſt zu ſeyn ſtrebt, nämlich Wiederholung der Welt in einem einartigen Stoff, daß wer die Muſik völlig erklärt d. h. ihr Weſen in Begriffen wiederholt hätte, eben damit auch die Welt erklärt und in Begriffen wiederholt hätte, daher eine wahre Erklärung der Muſik zugleich die wahre Philoſophie wäre.

[3ɜ.] Ihr habt gehört, daß Leibnitz epist: [154].[1] geſagt hat: Musica est exercitium Arithmetices animi se numerare nescientis. Das war die Weihe des erſten Grads. Ich aber ſage euch: Musica est Philosophia animi se philosophari nescientis. Und das iſt die Weihe des zweiten Grads. — Scire, Wiſſen, heißt Begriffe, haben, oder in abstracto denken.

[§. 330.]

Daß nachdem man alle Leiden in die Hölle verſetzt hatte, für den Himmel nichts übrig blieb als Langeweile, dies beweiſt daß unſer Leben gar keine andern Beſtandtheile hat als Leiden und Langeweile.

[§. 331.]

Man hat über die Realität der Außenwelt ſeit Jahrtauſenden geſtritten, weil man was von den Begriffen gilt auf die realen Objekte übertrug. Die Urtheile nämlich haben kein andres Seyn als die fortwährende Beziehung auf etwas Andres, ihren Grund, darauf man ſtets von ihnen zurückgeht: auf dieſe Art giebt ihnen der Satz vom Grunde Exiſtenz.

[6] Den realen Objekten (Vorſtellungen der erſten Klaſſe) aber auf eine andre Art: dadurch daß jedes geworden iſt hat es ſchon dem Satz vom Grund ſeine Schuld abgetragen. Freilich erkennen wir immer nur die Wirkung von der wir auf die

[1] [Schop.: 54]

[3ɜ. n. 3. 34:] (Verſtandesſchluß)

Ursache zurückgehn: und da meinten denn Einige diese möchte wohl sehr verschieden seyn von ihrer Wirkung. — Man bedenke doch: des Dinges Wirklichkeit besteht in seinem Wirken: das Seyn der Ursach ist einzig ihr Wirken: sie ist heißt sie wirkt: wie soll sie doch von ihrer Wirkung verschieden seyn?

Indessen ist der innere, geheime, unbewußte Sinn des Streits und der Frage, dies: wie ist jeder Körper Ausdruck eines Willens und wie verhält er sich zu diesem?

[§. 332.]

[7] Was für die Musik der Generalbaß, ist für den Gebrauch der Vernunft die Logik (Bog. XX, p 1 [= S. 211.9 f. dies. Bdes.]) Man braucht um Sophistereien und Trugschlüssen keinen Glauben zu schenken so wenig Logik zu wissen als Generalbaß um Disharmonien zu bemerken: auch ist die erste harmonische Komposition gewiß älter als der Generalbaß. [Sp. 33.] Eben so verhält sich Ethik zur Tugend, und Aesthetik zur Kunst. Das kommt alles nur daher, daß Wissen bedeutet in abstrakten Begriffen eine Anschauliche Erkenntniß wiederholen können. Die Anschauung der Nothwendigkeit der Gesetze des Denkens und der Harmonie haben wir Alle von selbst und werden, sobald wir ihr getreulich folgen, richtig denken und richtig komponiren. Ganz ein andres aber ist es diese Gesetze wissen, d. h. abstrakte Begriffe derselben zu Gebote haben. Hieher gehört was Bogen Z, Z, p 6 — [= S. 222.36 f. dies. Bdes.], von der Mathematik gesagt ist.

Im Allgemeinen finden wir in dieser Hinsicht [8] daß zur Unterscheidung des richtigen vom falschen, also zur Beurtheilung, nirgends ein Wissen, d. h. abstrakte Begriffe der Regel nöthig sind: wohl aber sind sie es meistens für die eigne Produktion und Wirkungsweise. — In der Logik eben nicht: jeder Mensch denkt logisch richtig. — In der Musik kann man es ohne abstraktes Wissen sehr weit bringen und es läßt sich nicht bestimmen wie weit: doch möchte schwerlich ein Mozart oder Beethoven ohne abstraktes Wissen der Musik d. i. ohne Generalbaß möglich seyn. In der Mechanik bringen es einige sehr weit ohne Wissenschaft d. i. ohne abstrakte Kenntniß der Gesetze: doch sehr komplicirte Maschinen und Gebäude lassen sich wohl nicht ohne abstrakte Be-

griffe, meistens durch Zahlen vorgestellt und ausgedrückt, hervorbringen. (Man pflegt alles Schaffen ohne abstraktes Wissen das geniale zu nennen. Ich nehme das Wort Genie freilich in einer engern Bedeutung, die schon Jean Paul bezeichnet hat, ich aber näher bestimme als das Vermögen der Erkenntniß die nicht nach dem Satz vom Grunde geht, also der Erkenntniß der Ideen oder Dinge an sich: es ist also das Vermögen der rein objektiven Anschauung.) Es bedarf überhaupt noch einer Bestimmung und sorgfältigen Betrachtung wie weit und wie weit nicht man überall ohne abstraktes Wissen kommen kann und alsdann warum es für alles Praktische, von der

Dresden 1814 B, B, B. [1] also gefundenen Gränze an, nothwendig wird. Am interessantesten wird diese Betrachtung bei der Moral: ob nämlich irgend ein Mensch so gut seyn könnte, daß er, auch ohne sich für sein Handeln abstrakte Maximen zu bilden, nach denen er, wie nach todten Gesetzen, und oft gleichsam wider Willen, (d. h. wider den Impuls des Augenblicks) gleichsam als Maschine, handelt, — ob einer, sage ich, auch ohne dies immer gut und ohne sich Reue zu bereiten, handeln könnte.

[§. 333.]

Der wesentliche Karakter des Begriffs ist gar nicht daß er Vieles unter sich begreift, vielmehr ist dies eine sekundäre Eigenschaft, die zufällig sogar ein Mal fehlen kann, obwohl sie jedoch der Möglichkeit nach immer da ist. Das Wesen des Begriffs ist daß er die Vorstellung einer Vorstellung sei, d. h. eine Vorstellung die nur durch ihre Beziehung auf eine andre Vorstellung ist, durch und durch nichts als diese Beziehung (Erkenntnißgrund) ist, so wie die Materie durch und durch Kausalität, die Zeit durch und durch Folge, der Raum durch und durch Lage ist. Es kann demnach sich auch treffen daß ein Begriff nur ein einziges Objekt unter sich hat und dennoch ist er durchaus nicht einzelne Vorstellung, d. h. Vorstellung der ersten Klasse [2] d. i. entweder reales Objekt oder Phantasma: vielmehr bleibt er von diesen durchaus verschieden, als abstrakte keineswegs anschaulige Vorstellung. — Ein solcher Begriff ist zum Beispiel der den ich habe während ich im Sprechen oder Denken

einen bestimmten Freund erwähne und bei Namen nenne: denn keineswegs ist dabei ein Phantasma, also vollständige Vorstellung, dieses Freundes mir gegenwärtig, sondern bloß ein abstrakter Begriff: und obwohl dieser wirklich nur den einen Mann dies Mal bezeichnet, so faßt er als Begriff ihn doch so allgemein daß er Viele zugleich bezeichnen könnte und doch derselbe Begriff bliebe. Ich kann z. B. bald darauf einen andern Freund nennen, aber bei derselben Gelegenheit als den ersten, daher ich ihn auch nur in derselben Beziehung denke und folglich eigentlich denselben Begriff habe den ich diesmal nur mit einem andern Namen bezeichne.

[§. 334.]

[3] Bei einem unvorhergesehenen Verlust pflegen wir uns recht ausführlich die Zufälligkeit desselben vorzurechnen und die geringfügigen unvorbereiteten Umstände deren Zusammentreffen ihn hervorbrachte zu überdenken: [33.] wodurch wir unser Gemüth mehr und mehr darüber erbittern. Wir werden dagegen leichter Trost finden, wenn wir statt dessen die Zufälligkeit des früheren Besitzes jenes verlornen Guts uns auf eben die Weise vorrechnen und recht lebhaft anschaulich machen.

[§. 335.]

Gesetzt es gelänge durch Zusammensetzung und Verarbeitung von Materie ein erkennendes Wesen zu Stande zu bringen; so hätte man doch nicht das Erkennen überhaupt als Wirkung einer Ursache d. i. als Zustand der Materie hervorgebracht; sondern nur einen einzelnen Fall des Erkennens fixirt und bestimmt. Das Erkennen würde dadurch nie zum zufälligen Zustand, [33.] zur Modifikation der Materie, weil alle Materie durch Erkenntniß bedingt ist, indem sie ja nur für die Erkenntniß ist, die Erkenntniß voraussetzt, folglich selbst nur eine Art der Erkenntniß, eine Modifikation der Erkenntniß ist [33.] also das Gegentheil von dem was man darthun gewollt. Man hätte durch jenes fingirte [4] physikalische Meisterstück bloß gemacht daß ein willkührlich bestimmter Theil Materie unmittelbares Objekt (unmittelbar erkannt) geworden wäre, der es vorher nicht war.

Wenn wir vom Subjekt ausgehen, so erscheint uns die Materie als bloße Modifikation des Erkennens (als Vorstellung).

Umgekehrt muß wenn man vom Objekt ausgeht, auf dem Experimentalwege, das Erkennen zuletzt als Modifikation der Materie erſcheinen. Denn wie alle Materie die Erkenntniß zur Bedingung hat; ſo hat auch umgekehrt die Erkenntniß die Materie zur Bedingung; doch letzteres mit Einſchränkung; denn Raum und Zeit läßt ſich anſchauen, und die Begriffe davon denken, auch ohne Materie.

[§. 336.]

Polarität iſt der Zuſtand eines Körpers welcher Urſache unendlich vieler Wirkungen auf andre Körper werden kann, ohne daß er ſelbſt dadurch daß er dieſe Kauſalität ausübt oder nicht ausübt ſich irgend verändert. So kann der Magnet andre Körper anziehn, abſtoßen, magnetiſiren, ohne [5] dadurch irgend verändert zu werden: ſo kann die Volta'ſche Säule ſchlagen, zünden, zerſetzen, oder das alles nicht thun; ihr Zuſtand bleibt derſelbe. So kann jedes Thier unendlich mannigfaltige, durch äußere Motive veranlaßte Willensakte vollführen, oder auch nicht, ſein Zuſtand bleibt derſelbe*).

Dies ſetzt die polare Wirkung der mechaniſchen entgegen, bei welcher der Zuſtand welcher Urſach iſt, durch ſeine Kauſalität grade ſo ſehr verändert wird als er den Körper ändert deſſen neuer Zuſtand ſeine Wirkung iſt. [Sp. 33.] Wirkung und Gegenwirkung ſind ſich gleich.

Zwiſchen der polaren und der mechaniſchen Kauſalität, liegt in der Mitte die chemiſche, welche zwar darin der mechaniſchen gleich iſt, daß die Wirkung der Urſach ein Ende macht [33.] und wie die Wirkung wächſt, die Urſach abnimmt; ſich aber darin von der mechaniſchen unterſcheidet, daß nicht, wie bei dieſer, ihre Wirkung Bewegung iſt, ſondern eine Aenderung der Qualität wie ſie auch durch die polare Urſach hervorgebracht wird. — Bei der mechaniſchen und chemiſchen Wirkungsart iſt die Urſach immer das Maas der Wirkung, [6] oder vielmehr umgekehrt

[33. n. 3. 9–12:] Iſt nicht haltbar.

*) [Sp. 33.] Doch iſt zu bemerken daß beim Thier nach vieler Bewegung die Ermüdung eintritt und bei der Galvaniſchen Säule nach heftigen wiederholten Wirkungen eine Erſchöpfung die durch ein Paar Minuten Ruhe gehoben wird.

[Sp. 33.] Gegentheils wird der Magnet durch ſein Wirken geſtärkt.

die Urſach läßt ſich durch die Wirkung ausmeſſen. Die polare Urſach hingegen iſt für ihre Wirkung eine unendliche Größe, die nie durch die Wirkung ausgemeſſen werden kann: d. h. eben ſie iſt ein Zuſtand der da wirkt ohne Gegenwirkung zu erhalten, folglich unerſchöpflich an Wirkungen iſt.

Alle wahre Individualität iſt Polarität. Der Kryſtall iſt nur während er anſchießt wirkliches Individuum.

[§. 337.]

Es iſt in der Welt wie in [D.] ‹jenen komiſchen Pantomimen in denen Harlekin die Hauptrolle hat›[1]: in allen dieſen Stücken ſind dieſelben Perſonen, haben dieſelben Abſichten und daſſelbe Schickſal: die Begebenheiten ſind freilich geändert aber der Geiſt der Begebenheiten iſt derſelbe. Die Perſonen wiſſen in Einem Stück aber nichts von dem was ſie im vorigen thaten und litten: auch iſt Pantalon nicht gelenkiger, Pierrot nicht muthiger, Colombine nicht ſittſamer und der clown nicht klüger geworden, durch alle Begebenheiten der vorigen Stücke*).

Eben ſo erſcheint die Welt und ihre Geſchichte dem Künſtlerblick des Philoſophen. Die Leute freilich glauben es geſchähe beſtändig etwas Neues, jeder Tag brächte etwas Andres, immer träten neue Perſonen [7] und Karaktere auf: ja ſie meinen ſogar [3₃.] es würde etwas in der Zeit, das Ganze habe Anfang und Ende, Plan und Entwickelung und zum Ziel höchſte Vervollkomnung im letzten (30 Jahr lebenden!) Geſchlecht. — Aber wer nicht die Erſcheinung ſondern die Platoniſchen Ideen betrachtet, der ſieht daß nicht die Individuen das Ding an ſich ſind, ſondern eben jene Geſtalten in denen der Wille zum Leben Objekt wird, jene Geſtalten, jene Platoniſchen Ideen, vom Vegetiren an, da[s][2] ſich in jeder Pflanzenſpecies mit eignen Modifikationen, als ſchwacher Nachhall des Willens, ausdrückt, bis hinauf zu den Leidenſchaften und Irrthümern, z. B. der Habſucht, Haß, Furcht, Gier, Neid, Lug und Trug, Kühnheit, Leichtſinn, Kriecherei, und dann Dummheit, Stumpfheit,

[Sp. 3₃. n. 3. 7:] Siehe Bogen DDD p 5. [= S. 241. 21 f. dieſ. Bdes.]

[1] [Sp. Korr.] den Dramen des Gozzi

*) [Sp. 3₃.] ſtatt dieſer Perſonen der Engliſchen Pantomime ſtänden beſſer die des Gozzi: Pantalone, Brighella, Tartaglia

[2] [Schop.: daß]

Plattheit, Blindheit, Philiſterei aller Art und dagegen Klugheit, Schlauheit, Scharfſinn, Wiz, Vernunft, Bedacht, Genie! u. ſ. w. Dieſe alle führen in Einem fort die große und kleine Weltgeſchichte auf: ihnen ſelbſt iſt es gleichviel ob ſie um Nüſſe oder Kronen ſpielen: ſie gerinnen und laufen zuſammen zu tauſendfältigen Geſtalten (Individuen) [8] in deren jeder der ganze Lebenswillen iſt. Denn jene Ideen ſind nur die Objektität, Sichtbarwerdung des Lebenswillens: ſie ſind außer der Zeit wie jener Wille ſelbſt, aber die Form ihres Erſcheinens iſt die Zeit (wie der Raum) daher ſind die Individuen in der Zeit. — In dieſem unendlichen Schauſpiel ſieht man nur zwiſchendurch wie der Wille der ſich ſelbſt erkennt ſich wendet und ſtatt der Sorge für das eine eigne Individuum Erbarmen gegen die Andern als Liebe auftritt, die Erkenntniß des fremden Jammers den eignen vergeſſen macht, Verneinung des Lebens als Selbſtverläugnung ſich darſtellt.

Den Faden der Begebenheiten, d. i. überall den Saz vom Grund, betrachtet die Wiſſenſchaft, hier als Geſchichte. Aber das Weſen das in aller Geſchichte daſſelbe iſt, jene Ideen in denen der Wille zum Leben ſichtbar wird, auf gleiche Weiſe (dem Weſen nach wenn gleich immer auf neue in der Erſcheinung) zu jeder Zeit, betrachtet die Kunſt, wiederholt ſie in Begriffen als Philoſophie, in einzelnen Beiſpielen als Poeſie, in der bloß ſichtbaren Erſcheinung als bildende Kunſt, das Ganze in höchſter Allgemeinheit als Muſik.

[Sp. Z. n. Z. 16 f.:] Der Dichter (nämlich der ächte) wird das Leben viel wahrer darſtellen, als der Hiſtoriker. Denn dieſer ſoll der einzelnen Begebenheit genau nach dem Leben folgen: aber er kann ſie nie ganz wiſſen, weil er unmöglich alles geſehn oder erkundet hat. Der Dichter dagegen hat die Idee aufgefaßt und giebt ſie aus ſeinem innern ganz wieder, iſt bis auf das Einzelne wahr, wie das Leben ſelbſt. Die großen alten Hiſtoriker ſind daher im Einzelnen, wo die Data ſie verlaſſen, Dichter: die neuen geben „ein Kährigtfaß und eine Rumpelkammer und höchſtens eine Haupt- und Staatsaktion". Man wird alſo das Leben viel beſſer aus guten Dichtern als aus Hiſtorikern kennen lernen: denn ſelbſt die beſten aus dieſen ſind als Dichter lange nicht die erſten und haben nicht freie Hände.

[§. 338.]

Dresden 1814. C.C.C. [1] Die ſtoiſche Moral iſt nichts als eine Anweiſung zum vernünftigen Leben (im wahren Sinn des Worts, nicht

zum tugendhaften Leben): weiter enthält Epiktets Enchiridion nichts, und gleich von vorne herein Zeno sagt, zur Erlangung des höchsten Guts, d. h. der Glückseligkeit, solle man übereinstimmend mit sich leben. Das ist aber nur möglich dadurch daß man *nach Begriffen* lebt, nicht nach den wechselnden Eindrücken und Launen [33.] und das eben ist das vernünftige Leben: also nach einer abstrakten Maxime soll man leben. Nun fragte sich aber bald welche dies wäre. Um dies gleich mit in jenes erste Zenonische Moralprincip zu verflechten änderte man dieses dahin, daß man übereinstimmend mit der Natur leben solle, und hieraus wurde mit vielem Zwang gemacht daß man tugendhaft leben solle. Weil dem Zeno Gott und die Welt Eins war, und er überhaupt nur *ein* Princip annahm, so sollte es auch nur eine ächte Triebfeder zum Handeln geben, und diese wäre Angemessenheit der Natur, d. h. dem Menschen selbst, den er als eine in sich vollkommne Einheit ansah. [2] Kürzer und auch richtiger läßt sich aus dem „übereinstimmend mit sich leben" das „tugendhaft leben" ableiten, dadurch, daß nur das Tugendhaft leben von uns selbst allein abhängt, nicht aber irgend etwas anderes, daher die einzige Maxime die man ungestöhrt durchführen kann eben die des tugendhaften Wandels ist. So hat Platon das mit sich selbst Harmoniren durchgeführt: vielleicht Zeno ebenfalls.

[33. n. 3. 8 f.:] Die Stoische Moral lehrt ursprünglich und wesentlich gar kein Tugendhaftes Leben, sondern nur ein vernünftiges. Bloß beiläufig ergiebt sich daß die Aufgabe eines Vernünftigen Lebens, (als welches mit sich harmonirend seyn muß) am besten durch ein tugendhaftes Leben gelöst wird, (als welches indem es ganz allein auf den Willen ankommt auch nur allein vollkommen ausführbar ist). Die [2] stoische Moral giebt die *praktische Vernunft* im *wahren* Sinne des Worts zur Führerin des Lebens, und leitet dadurch so wenig eigentlich und wesentlich zur Tugend, als die *theoretische Vernunft* wahre Philosophie d. i. Kunst zu Stande bringt. Der Mißgriff durch Vernunft Philosophie zu Stande zu bringen thut sich also in der Stoa von der praktischen Seite dar.

[§. 339.]

Wenn die Wolken ziehn gehn die Figuren die sie bilden sie nichts an, sind ihnen nicht wesentlich: daß sie dem Stoß des Windes folgen ist ihre Natur, ihr Wesen als Körper: nur für den Beobachter sind die Figuren. — Ein Bach der über Steine

abwärts eilt weiß nichts von den Strudeln, Wellen und Schaumgebilden die er ſehn läßt: daß er der Schwere folge iſt ſein Weſen, nur für uns ſind jene Gebilde. — Das Eis an der Fenſterſcheibe ſchießt an nach den Geſetzen der Kryſtalliſation, die ſein Weſen ſind: die Bäume und Blumen die es bildet ſind nur für uns da.

[3] Was in Wolken, Bach und Kryſtall erſcheint iſt der ſchwächſte Nachklang jenes Willens der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Thier, am vollendeteſten im Menſchen erſcheint und ſich objektivirt. Die Form ſeiner Erſcheinung in dieſer vollendeteſten Geſtalt iſt die Geſchichte des Menſchengeſchlechts, der Wechſel der Zeiten, die unendlichen Formen des menſchlichen Lebens in verſchiedenen Ländern und Jahrhunderten: aber dies alles iſt nur die Form der Erſcheinung des Willens, nicht der Wille, ja nicht einmal die eigentliche Erſcheinung des Willens, ſondern nur die Form dieſer Erſcheinung: dem Willen ſelbſt, ja der eigentlichen Erſcheinung des Willens (welche ſich in allen Platoniſchen Ideen ausſpricht) iſt dies alles ſo fremd und unweſentlich wie den Wolken die Figuren die ſie bilden u. ſ. w. Jenes alles kommt dem Willen (d. i. dem innern Weſen der Welt) nur zu ſofern [4] er erſcheint, und zwar in der Form des Satzes vom Grunde überhaupt erſcheint: dem Weſen des Willens ſelbſt iſt alle Geſchichte und Begebenheit fremd und zufällig: ſein Weſen iſt daß er will, d. h. Leben will: für das Subjekt des Erkennens wird dies Wollen in den Ideen Objekt: die Ideen erſcheinen in Zeit, Raum, Kauſalität, kurz, nach dem Saz vom Grund: dies giebt Begebenheiten, Geſchichte, Zeitalter. Aber dieſe ſind leer und ohne Bedeutung für des Willens Weſen: das was in aller Geſchichte ſich offenbart, das Leben-Wollen und was dies mit ſich bringt, folglich die Ideen welche in aller Geſchichte auseinandergezogen ſind, die ſind die eigentliche Erſcheinung des Willens, alſo die wahre Welt: dieſe ſind der erkannte Wille, der Wille für das Subjekt [5] des Erkennens. Für das Subjekt ſofern es im Satz vom Grunde befangen iſt erſcheinen ſie als Geſchichte, Folge von Zeit Begebenheiten. Wie aber nun dieſe, nach der Proportion ihrer Theile zu einander, ausſehn, [Sp. 33.] wie ſie verkettet ſind, das iſt den Ideen die in ihnen erſcheinen und dem Willen der in dieſen er-

ſcheint ſo gleichgültig und unweſentlich wie den Wolken die Figuren die ſie bilden, dem Bach die Geſtalt ſeiner Strudel, dem feſtwerdenden Flüſſigen die Form der Bäume auf der Scheibe oder: des arboris Dianae im Glaſe. [Sp. 33.] Es iſt die Maja. —

Man hat alſo zu unterſcheiden 1) den Willen zum Leben ſelbſt. 2) Die vollkommne Objektität deſſelben, welche die Ideen ſind. 3) Die Erſcheinung dieſer Ideen in der Form deren Ausdruck der Satz vom Grund iſt, d. i. die wirkliche Welt, Kants Erſcheinung, der Indier Maja.

[§. 340.]

Keine abgeſchmacktere Perſon läßt ſich erdenken als der ſtoiſche Weiſe. Dies darum, weil er nicht weiß wohin mit ſeiner Weisheit, weil er durch dieſelbe in einem völlig befriedigenden, glücklichen, nichts weiter wünſchenden Zuſtand ſeyn ſoll, was eben dem innerſten Weſen der Menſchheit widerſpricht. Dagegen iſt der Chriſtliche Heiland [6] eine vortreffliche Figur, voll poetiſcher Wahrheit und voll der höchſten Bedeutung: denn troz aller Tugend und Vortrefflichkeit iſt er im Zuſtand des größten Leidens. Das ſpricht gewaltſam das Leben und die Welt aus.

[§. 341.]

Mein Denken in Worten, alſo Begriffen, alſo die Thätigkeit der Vernunft, iſt für meine Philoſophie nichts anderes als was das Techniſche für den Mahler iſt, das eigentliche Mahlen, die conditio sine qua non. Aber die Zeit der wahrhaft philoſophiſchen, wahrhaft künſtleriſchen Thätigkeit ſind die Augenblicke wo ich mit Verſtand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinſehe; dieſe Augenblicke ſind nichts Beabſichtetes, nichts Willkührliches, ſie ſind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philoſophen macht, in ihnen faſſe ich das Weſen der Welt auf, ohne dann zugleich zu wiſſen daß ich es auffaſſe; ihr Reſultat wird oft erſt lange nachher aus der Erinnerung ſchwach in Begriffen wiederholt und ſo dauernd befeſtigt.

[§. 342.]

[7] Der eigentliche Wille, das was man wahrhaftig den reinen Willen, nennen ſollte (ſtatt daß man gewöhnlich grade das Nichtwollen mit dieſem Wort bezeichnet) der Wille

[3. 28—29 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

geſondert vom Erkennen, iſt ein dunkler, dumpfer Drang zu leben, der ſich am ſtärkſten im reinen Geſchlechtstrieb ausſpricht, er dringt unabläſſig vorwärts, wie die Zeit die ſein Abbild iſt, er iſt das Vegetirende, Nährende, Befruchtende in uns: die Pflanzen ſind weiter nichts als dieſer Wille. [33.] vielmehr ſind ſie ſeine Objektität.

[§. 343.]

Wie das einzelne Ding zur Platoniſchen Idee, ſo verhält ſich der gewöhnliche Selbſtmörder zum Heiligen. [33.] auch der Boshafte zum Miſanthropen (W, W, 2. — [= S. 207.9 f. dieſ. Bdes.]) Oder noch beſſer: im Praktiſchen iſt der Selbſtmörder das was im Theoretiſchen der welcher bei der Erkenntniß nach dem Saz vom Grund ſtehn bleibt, und der Heilige oder Asket im Praktiſchen das was im Theoretiſchen der welcher die Platoniſchen Ideen oder Dinge an ſich erkennt. Der Heilige nämlich iſt ein Menſch der da aufhört eine Erſcheinung des Willens zum Leben zu ſeyn, in ihm hat der Wille ſich gewendet. Der gewöhnliche Selbſtmörder aber will das Leben überhaupt, nur nicht die einzelne Erſcheinung dieſes Willens die er ſelbſt iſt und zerſtöhrt. Der Wille in ihm entſcheidet ſich ſeinem (des Willens) vom Saz vom Grund (alſo von Zeit, Raum, Einzelheit, Kauſalität) unabhängigen Weſen gemäß, [8] dem die einzelne Erſcheinung gleichgültig iſt, indem ihre Zerſtöhrung ihn nicht trifft: denn er iſt ja alles Lebende. In der einzelnen Erſcheinung, die der Selbſtmörder iſt, findet er ſich ſo ſehr gehemmt, durch Leiden (gleichviel welche), daß er gar ſein Weſen (Willen zum Leben) nicht mehr entfalten kann: dieſem ſeinem Weſen getreu zerſtöhrt er alſo die einzelne Erſcheinung, und daher iſt eben der Selbſtmord eine Aeußerung des Willens zum Leben und wird um ſo ehr eintreten je ſtärker dieſer Wille iſt. Dieſer ſelbe Wille lebt nun, vom einzelnen Selbſtmord nicht berührt in allem Lebendigen. Aber der Selbſtmord und das Leiden das ihn hervorbrachte ſind Mortifikationen des Willens zum Leben die ihn ſollicitiren ſich zu wenden.

[§. 344.]

Alles was man ſchriftlich ins Publikum bringt gleicht einer Arzenei die man Jemanden eingiebt: bisweilen wirkt ſie

[33. u. 3. 29:] Siehe Bogen U, U, p 4. [= S. 196.11 f. dieſ. Bdes.]

gleich, bisweilen ſtark, bisweilen gar nicht, geht ab ohne Wirkung, bisweilen wirkt ſie ſehr ſpät, nach Jahren, und zeigt bisweilen ihre Wirkung an Theilen wo man es nicht vermuthete und auf eine Art an die man nicht dachte

[§. 345.]

[1] Ich habe Bogen B, B, p 5, seq: [= S. 113. 2 f. dieſ. Bdes.] geſagt daß der Karakter des Lebens durchaus Wahrhaftigkeit iſt und es ſich durchaus rein ausſpricht, wenn man daſſelbe philoſophiſch oder künſtleriſch, d. h. ſeine Platoniſchen Ideen, betrachtet; es ſpricht alſo eigentlich den Willen aus, deſſen Objektität, Erſcheinung, es iſt: daher es auch durch und durch Saz vom Grund d. h. beſtandlos und nichtig iſt, wie dieſer Wille. Nun aber ſpricht es auch dieſes deutlich aus, daß im Leben und Wollen kein Heil iſt, ſondern dieſes im Nichtwollen des Lebens, dem Wenden des Willens, zu ſuchen ſei: dies lehrt uns, ſage ich, ſogar das Leben ſelbſt, auf die ihm eigne bildliche Weiſe, und zwar giebt es dieſe Lehre im Tode des Leibes; in dieſem wird nicht der Wille, ſondern ſein Bild, ſeine Objektität, der Leib vernichtet. Wie dieſer nach ſtetem Kampf mit dem Tode (welcher Kampf das Leben iſt) endlich unterliegen muß, nach Naturgeſetzen, und er ſo nur zum Vergehn da iſt, ſo iſt auch der Wille beſtimmt aufgehoben zu werden, was aber nur durch ihn ſelbſt geſchehn kann. Aufhebung des Wollens zum Leben iſt für die Erkenntniß der Idee, was für die Erkenntniß nach dem Saz vom Grunde der Leibestod iſt. Da das [2] Leben ſelbſt, die reale Welt, nichts andres iſt als die in die Form des Satzes vom Grund eingegangene, den Willen objektivirende, Idee, ſo muß das Leben den Ausdruck an ſich tragen, daß der Wille nur durch ſeine Aufhebung zum Heile führt, und dieſer Ausdruck iſt der Leibestod. Dresden 1815 D.D.D.

[§. 346.]

Die Moralphiloſophie der Alten dreht ſich ganz um dieſen Punkt daß ſie die Nothwendigkeit der Tugend einſehn, für dieſelbe aber einen Grund ſuchen, d. h. ſie aus irgend etwas, das aber nirgends anders als im Leben liegen kann, ableiten wollen. Sie wollen alſo die Tugend mit dem Leben

in Uebereinſtimmung ſetzen, und dies iſt ihr Grundirthum, da die Tugend das grade Gegentheil des Lebens iſt und aus dem Nichtlebenwollen entſpringt, ja der Ausdruck dieſes iſt. Da nun Glückſeligkeit der befriedigte Willen zum Leben iſt, laufen alle ihre Moralprincipe darauf hinaus daß Tugend glücklich mache, was durch mancherlei Verdrehungen [Sp. 33.] Erſchleichungen und Einſchiebungen von Mittelbegriffen dargethan werden ſoll. [Sp. 33.] Die Verbindung von Tugend und Glückſeligkeit ſoll bald nach dem Satz vom Widerſpruch bald nach dem vom Grunde folgen: Man[1] kann dieſe Gaukeleien oft nicht ohne Lachen leſen. Ariſtoteles ſagt Glückſeligkeit [3] ſei Vollkommenheit und dieſe ſei Tugend. Zeno ſagt nur in völliger Uebereinſtimmung mit ſich finde man Ruhe und alſo Zufriedenheit und Glückſeligkeit, jene Uebereinſtimmung ſei aber nicht zu erlangen, ſo lange man äußere Dinge und überhaupt etwas anderes als Tugend begehre. (Siehe den vorigen Bogen [= S. 234.38 f. dieſ. Bdes.]) Epikur ſagt, Schmerzloſigkeit, Ruhe, Unangefochtenheit werde durch die Laſter deren ſchlimme Folgen man zu befürchten habe und durch die Unmäßigkeit die zum Genuß unfähig macht, geſtöhrt; nur Tugend alſo führe zum Glück.*) [33.] Daß die Tugend nicht zum Leben gehörig, daher dem Saz vom Grund nicht unterworfen und alſo keiner Begründung fähig noch bedürftig ſei; das war es was die Alten nicht einſahen. Der einzige Platon macht eine Ausnahme. Denn er würdigt die Welt und das Leben als etwas Nichtiges und Leeres herab, ſpricht von einem andern Bewußtſein, einer Geiſtigen Sonne, aus der Tugend hervorgehe und von Seelenwanderung in Thiere und böſe Menſchen, alſo Leben, als Folge des Laſters. Er ſucht alſo keine Uebereinſtimmung zwiſchen Leben (Glückſeligkeit) und Tugend, ſagt die Tugend wäre vorzuziehn wenn ſie auch ganz unglücklich mache (De Rep:).

[§. 347.]

[4] Die Materie iſt die Beziehung des Willens auf das Subjekt des Erkennens. Der Wille ſelbſt aber iſt, ſofern er in dieſer Beziehung ſteht, die Platoniſche

[1] [Der Teil von „Man" bis „leſen" iſt früher als der erſte Teil des Zuſatzes.]

*) [33.] Der heilige Auguſtin de libero arbitrio I, 29 ſagt glücklich leben hieße wahre und ſichre Güter genießen, und das ſei allein die Tugend: alſo tugendhaft leben = glücklich leben q. e. d.

Idee [3z.] oder die Form. — In jener Eigenſchaft nun muß die Materie immer, nicht nur etwa eine zufällige (durch Mechanismus kauſirte) ſondern überall eine ihr weſentliche Form haben, welche allemal durch Polarität (Analogon des Willens) kauſirt iſt. Aber die Form der Erfahrungswelt, (der Saz vom Grunde in ſeinen vier Geſtalten), in welche die Idee eingegangen, bringt es mit ſich daß die durch Polarität kauſirte Form überall durch mechaniſche Kauſalität geſtöhrt wird. [3z.] Und deshalb finden wir die Materie mehr in zufälliger, mechaniſch kauſirter, als in weſentlicher, polarer, Form. Z. B. zwei Kryſtalle ſchießen an, d. h. Polarität formt die Materie zu einer weſentlichen bedeutenden Geſtalt; aber die Kryſtalle ſtoßen einander und durch dieſe mechaniſche Kauſalität ſtöhren ſie die polare eines jeden von beiden, oder wenigſtens des ſchwächern. Dies möchte ein Beiſpiel in der niedrigſten Potenz ſeyn, von dem Widerſpruch mit ſich der dem Willen weſentlich iſt und zu deſſen Erkenntniß das Subjekt des Erkennens gelangt mittelſt der Materie, als welche, wie geſagt, die Beziehung des Willens auf das Erkennen iſt.

[§. 348.]

[5] [3z.] Der Wille iſt ein blinder Drang, ohne die Erkenntniß. In der Erkenntniß iſt daher die Zeit die Baſis ſeiner Erſcheinung.

Ohne Erkenntniß iſt keine Erlöſung, Wendung des Willens, möglich.

Des Menſchen Leib iſt der wahre Mikrokosmus, durch und durch Wille, und durch und durch Erkenntniß: eben ſo die Welt.

[Sp. 3z.] So fällt die Phil[oſophie] der Jonier und die des Sokrates wieder zuſammen.

Die Sinne ſind nicht nur deshalb durch den Verſtand bedingt weil erſt das Princ[ip] der Kauſalität die mittelbaren Objekte wahrnehmbar macht; ſondern ſchon deshalb weil die Sinnesorgane und der ganze Leib Materie, dieſe aber durch und durch Kauſalität und dieſe endlich nur für den Verſtand iſt.

Die Pflanze iſt lauter Wille, ohne alle Erkenntniß: darum will ſie ohne ein Objekt ihres Wollens zu erkennen, ohne einen Gegenſtand zu wollen. Auch iſt ſie nichts als Ernährungs- und Fortpflanzungsorgan. — Wo willkührliche Bewegung iſt, da iſt auch Erkennen; denn hier geht dem Wollen ein Erkennen des Objekts vorher (Motiv) und dann

[Sp. 3z. über Z. 33 ſtehend:] Conferatur Platon: Timaeus p 403. [ed. Bip.]

folgt die willkührliche Bewegung. Der wahre, weſentliche Karakter der **Thiere** iſt alſo das Erkennen. — Der Polyp bewegt die Arme nach dem erkannten Objekt ſeines Wollens. [3₃.] Man kann ſagen: Motiv iſt diejenige Urſach welche es nur durch Vermittelung des Erkennens iſt.*) Den Uebergang machen diejenigen Pflanzen, welche ſich bewegen ohne daß eine äußere mechaniſche Urſach dazu ſei: Das hedysarum gyrans, die Sonnenblume, die mimosa pudica [Sp. 3₃.] jedes Samenkorn in der Erde, das ſich ſtets mit dem rostello nach unten, mit der plumula nach oben kehrt. Denn das Zuſammenziehn der letzten hat keinen zureichenden mechaniſchen Grund [Sp. 3₃.] d. h. eigentliche Urſach im Anſtoß. Bei dieſer iſt alſo der Anſtoß, bei jenen beiden die Sonne, ein Mittelding zwiſchen Motiv und Urſach ihrer Bewegung.**) Man kann weder ſagen noch leugnen daß dieſe [6]

*) [Sp. 3₃.] Kielmayer in ſeiner Pflanzenphyſik p 5, 6 & 22 giebt als den Hauptunterſchied zwiſchen Thier und Pflanze [6] an, daß die Thiere ihre Nahrung durch eine ſichtbare unregelmäßige Bewegung ihrer gröbern Theile, die nicht mit der Wachsthumsbewegung zuſammenfällt, zu ſich nehmen. Dies iſt eigentlich nur der oberflächliche Ausdruck deſſen was ich hier als den Karakter der Thierheit aufſtelle und im weſentlichen damit einerlei.

Thiere und Pflanzen bewegen ſich nicht nach dem Geſez der Kauſalität, ſondern grundlos, d. i. durch Wille. Dies gilt vom Vegetiren, wie vom Handeln. Den Thieren aber iſt eine Bewegung nach Motiven, folglich unter Vermittelung des Erkennens, eigen. Das Vegetiren bedarf der äußern Materie (Nahrungsſtoff) in deren Aſſimilation das Vegetiren beſteht: das Handeln bedarf der erkannten Objekte aus denen es Motive nimmt: aber weder das Vegetiren kann nach dem Geſetz der Kauſalität aus dem Nahrungsſtoff, als ſeinem zureichenden Grund, noch das Handeln aus den Motiven, nach dem Geſez der Kauſalität, als ſeinen zureichenden Gründen, jemals erklärt werden: ſondern Handeln und Vegetiren ſind grundlos, d. h. Erſcheinungen des Willens. Siehe Bogen F, F, F, p 8 seq. [= S. 253.₃₃ f. dieſ. Bdes.]

**) [Sp. 3₃.] Dies Mittelding iſt es eigentlich was man mit dem Namen Reiz bezeichnet. Alles Vegetiren geſchieht zwar grundlos als Erſcheinung eines Willens: aber die Art und Weiſe deſſelben in Rückſicht auf ein beſtimmtes Wo und Wann wird durch äußere Einwirkungen modifizirt: dieſe heißen Reize. [4] Aber aller Reiz läßt ſich vielleicht zurückführen darauf daß die Umſtände gegeben ſind unter denen allein die organiſche Kraft (Willenserſcheinung) ſich äußern kann: dies wieder darauf daß die Hinderniſſe weggeräumt ſind unter denen ſie ſich nicht äußern konnte: der Reiz wäre demnach etwas negatives und das poſitive läge (wie es als Willens-

Pflanzen die Urſach ihrer Bewegung erkennen. Behauptet man es ſo muß man zugeben daß die Magnetnadel den Nordpol, der Stein die Erde zu der er fällt, die Erde die Sonne erkennt. — Das ſagt aber irgendwo Baco von Verulamio.

[Sp. 33.] Leugnet man es hingegen, ſo hat man die Kauſalverbindung, den mechaniſchen Zuſammenhang zwiſchen der Sonne und der Bewegung des hedysarum girans zu erklären: was nicht angeht. — Siehe Bogen B B B p 4 [= S. 232.9 f. dieſ. Bdes.], über drei Arten des Wirkens.

[§. 349.]

Die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund iſt dem Willen dienend; die Erkenntniß der Idee, wenn ſie vollendet iſt, hebt ihn auf.

Daher: Das Subjekt des Erkennens in ſeiner Reinheit, d. i. ohne allen Bezug auf den Willen, iſt Subjekt der Erkenntniß der Idee.

Als ſolches iſt es zwar noch nicht die Erlöſung, aber das nothwendige vermittelnde derſelben, der Weg zur Erlöſung. Und nicht allein in dieſer Beziehung, ſondern ſchon unmittelbar, nämlich wegen ſeiner gänzlichen Reinheit von allem Wollen, (welches die Quelle aller Verdammniß iſt) [7] [33.] alſo wegen ſeiner Freiheit von aller Sündhaftigkeit, wegen ſeiner gänzlichen Unſchuld in dieſer Welt voll Schuld und Sünde und Verdammniß iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Reinheit etwas über alle Welt, d. i. über alles mit dem Wollen zuſammenhängende, unendlich erhabene[s], unendlich ehrwürdige[s].

Das Genie iſt in der Welt das, was im Menſchen das Subjekt des Erkennens iſt. Das Genie iſt mehr als andre Menſchen das reine Subjekt des Erkennens: es repräſentirt den Menſchen als Subjekt des Erkennens.

Das Genie iſt (in Theoretiſcher Hinſicht) unter den Philiſtern was der Heilige unter den Gaunern.

In der Genialität liegt noch nicht die Erlöſung, weil dieſe nur aus dem Willen ſtammt; aber die Genialität verbürgt die Erlöſung, weil dieſe aus der vollendeten Erkenntniß der Idee

erſcheinung ſeyn muß) ganz in der Organiſation. [W. ſp. 33.] Der Reiz, das Motiv, die Urſach der Erſcheinung jeder Naturkraft ſind gelegentliche Urſachen, darüber ſiehe Bogen L, L, L. p 8 am Rande [= S. 278.20 f. dieſ. Bdes.] [3. 30—31 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

folgt, und alle Genialität Erkenntniß der Idee iſt, wie alle Philiſterei Erkenntniß nach dem Saz vom Grunde.

[§. 350.]

[8] Ein Naturgeſetz iſt nichts andres als die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erſcheinung: d. h. das Erſcheinen der Idee in Zeit und Raum, und dadurch in der Diverſität. Wie die Idee iſt, ſo muß ſie überall und immer erſcheinen, dies iſt das Naturgeſetz.

Weil alle Erſcheinung Erſcheinung des Willens iſt; dieſer aber weſentlich ein blinder Drang iſt; ſo iſt die Form aller Erſcheinung die Zeit, d. h. eben jener Drang in ſeiner Beziehung auf das erkennende Subjekt, d. h. als Erkenntniß.

Daß wir erkennen und da[ß][1] wir wollen wird keiner beſtreiten; wohl aber daß alles was wir erkennen (die Welt) lauter Wille ſei. Dies iſt aber im Mikrokosmus, im Leib, unmittelbar gegeben: der Leib kann Vorſtellung genannt werden: denn er iſt durchweg ein der Erkenntniß Gegebenes und in dieſer Hinſicht nur für die Erkenntniß da, d. h. er iſt Vorſtellung. Zugleich aber iſt er durch und durch Wille, Streben auf eine beſtimmte Weiſe zu ſeyn, welches Streben ſtets als Wohlſeyn oder Schmerz erſcheint. So iſt die Welt zugleich ganz Vorſtellung und ganz Wille.

[Zu. n. Z. 21:] Siehe p 1 des folgenden Bogens. [ſ. u. Z. 25 f.]

[§. 351.]

Dresden 1815 E,E,E, [1] Die Schwere, [Sp. Zu.] die Trägheit die Wahlverwandſchaften, und überhaupt jede allgemeine Urſache (d. h. jede Klaſſe von Urſachen) der Bewegung und jeglicher Veränderung der Materie iſt offenbar Erſcheinung eines Willens ſo gut als der Organismus, und jeder Organismus ſo gut als das Menſchliche Individuum [Sp. Zu.] und deſſen Handeln. Der Unterſchied ſcheint nur darin zu liegen, daß in den Millionen Erſcheinungen der Schwere ſich doch nur genau derſelbe Willen (eigentlich derſelbe Grad des Willens) offenbart, alſo dieſelbe Idee: eben ſo in jedem Verbrennungsprozeß ganz derſelbe Wille, obwohl in Millionen Erſcheinungen. (Denn der Wille iſt

[1] [Schop.: das]

[Z. 35 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

magiſch, d. h. weſentlich iſt es für ihn gleichgültig ob er ſich in Millionen oder in einer Erſcheinung offenbart, da Mannigfaltigkeit, Vielheit nur durch Zeit und Raum entſteht, dieſe aber ſchon der Erſcheinung angehören, nicht dem Willen ſelbſt.) Daher in allen Wirkungen der ſogenannten todten Natur durchaus keine Abweichung ſeyn kann, weshalb die Erſcheinung des Willens hier Naturgeſez heißt (ſiehe die letzte Seite des vorigen Bogens [= S. 244. 4 f.]). Mit der Organiſation tritt allemal ſchon ein Grad [2] [3₃.] von Abweichung d. i. von Individualität ein. Die Pflanzenſpecies erſcheint in jedem Individuo mit einigen Abweichungen: dies daher weil ſchon mehrere Kräfte ſtreiten, hier z. B. die Idee der Pflanze, mit der Idee der Schwere, der Starrheit, des Chemismus u. ſ. w. der Materie. Je vollkommner die Organiſation deſto mehr Individualität: im Menſchen iſt zwar noch viel Karakter der Species, aber ſtarker Individualer Karakter, daher auch Individual-Phyſionomie. Bei den Thieren iſt auch in den vollkommenſten Species, der Karakter (folglich auch die Phyſionomie) der Species unendlich überwiegend über den des Individui. Jeder Menſch iſt die Erſcheinung eines eignen Willens, daher hat er freien Willen, den Vernunft begleitet, als ſeine Bedingung.

Merkwürdig iſt wie auch im Menſchen die Geſetze der Materie (folglich der Wille deſſen Erſcheinung ſie ſind) ſich [3] behaupten und mit den Aeußerungen des Willens deſſen Erſcheinung der Menſch iſt ſtreiten: ſo ſinkt der Arm, nachdem man ihn eine Zeitlang gehoben gehalten: wäre der Menſch reine Erſcheinung des Menſchenwillens, ſo wäre dies nicht: aber er iſt zugleich Materie, d. i. Erſcheinung jenes Willens deſſen Idee die Naturgeſetze ſind.

Für dieſen Punkt möchte ſchwerlich eine andre Aufklärung zu finden ſeyn als das ferne Analogon in der Muſik. Die Stimme welche die Melodie hat, greift zugleich in die Harmonie ein und korreſpondirt ſelbſt mit dem tiefſten Grundbaß. [Sp. 3₃.] Siehe Bogen N, N, N, p 5. [= S. 287. 34 f. dieſ. Bdes.]

[W. ſp. 3₃. n. 3. 11 f.:] Es iſt ein verkehrtes Beſtreben die Geſetze der Chemie aus denen der Mechanik und die Geſetze der Organiſation aus denen jener beiden erklären zu wollen. Denn man ſetzt dabei voraus

[Sp. 3₃. n. 3. 1:] conf: Platon: Parmenides p 80—90 [ed. Bip.]

[3. 1 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

daß die Organiſation entſtanden ſei durch eine zufällige Verknüpfung mechaniſcher und chemiſcher Geſetze, folglich ſie nicht die Erſcheinung eines eignen Willens ſei, ſondern nur des Willens deſſen Erſcheinung eben jene mechaniſchen und chemiſchen Geſetze ſind, die hier nur zufällig eine[1] ihnen ſelbſt unweſentliche und daher weiter nicht intereſſante Erſcheinung (die Organiſation) zu Stande gebracht hätten

[Sp. 33.] ein Naturſpiel. —

Wohl erſcheint in der ganzen Natur ein und derſelbe Wille, nur in höchſt verſchiedenen Graden: aber es iſt verkehrt ſeine Erſcheinung in den vollkommnern, höhern Graden zurückführen zu wollen auf ſeine Erſcheinung in den niedrigſten Graden. Daher iſt nicht (wie ich glaube Kant will) [3] der Newton des Grashalms zu erwarten. [Sp. 33.] Und obwohl man heut zu Tage eingeſehn hat, wie abſurd der Verſuch des Carteſius, ſeiner Nachfolger und aller Atomiſten war, die Qualitäten aus Quantitäten, den Chemismus und Magnetismus aus dem Mechanismus (Lage der kleinſten Theile, Wirbel u. ſ. w.) zu erklären, ſo iſt man doch ganz in dieſelbe Abſurdität verfallen, indem man jetzt den Organismus aus Elektricität und Galvanismus erklären will, wie beſonders kraß und deutlich geſchieht in Prochaska's Buch über die Polarität.[2] Eben ſo wollte Reil alle Funktionen des menſchlichen Körpers aus der Form und Miſchung ſeiner Theile erklären.

[§. 352.]

Aerger iſt die Richtung des Subjekts des Erkennens auf die Hemmung einer ſtarken Aeußerung des Subjekts des Willens. Ihn zu vermeiden ſind zwei Wege: entweder nicht heftig zu wollen, d. i. Tugend: oder das Erkennen nicht auf die Hemmung zu richten, d. i. Stoicismus.

[§. 353.]

[4] Erklärung iſt Zurückführung (d. i. Aufweiſung der Identität) eines Phänomens auf etwas das keiner Erklärung bedarf, d. h. davon wir nicht mehr Warum fragen. Dieſes letztere aber iſt nichts andres als eben der Satz vom Grunde

[1] [Schop.: einen]

[2] [Georg Prochaska: Verſuch einer empiriſchen Darſtellung des polariſchen Naturgeſetzes und deſſen Anwendung auf die Thätigkeiten der organiſchen und unorganiſchen Körper. Wien 1815.]

[Zz. n. Z. 32f.:] Das einzige ewig Unerklärliche iſt das Verhältniß zwiſchen Grund und Folge; eben weil in der Zurückführung auf daſſelbe alle Erklärung beſteht, bei demſelben aber aufhören muß. Ewig unerklärlich iſt daher 1) der Lauf der Zeit, 2) die

[Sp. 33.] Geſetze der

Lage der Theile des Raums, 3) das Verhältniß zwiſchen Urſach und Wirkung 4) die Beziehung eines Urtheils auf ſeinen Grund, dadurch es wahr iſt, 5) die

ſelbſt in irgend einer Geſtalt. So fragen wir nicht warum 2+4=6 iſt: weil dies eben durch die Einſicht in den Seyns-grund in der Zeit erklärt iſt, und dieſer keiner Erklärung bedarf. So auch fragen wir nicht warum wenn zwei Winkel des Triangels gleich ſind, es auch zwei Seiten ſind, nämlich ſobald wir den Seynsgrund durch die Anſchauung des Raums erkannt haben: wohl aber fahren wir fort (wenn auch nur im Stillen) warum zu fragen wenn wir bloß einen Erkenntniß-grund der geometriſchen Wahrheit, durch die gewöhnliche Euklidiſche Beweisart, erhalten haben.

Wir fragen nicht warum auf eine Urſach unausbleiblich die Wirkung folgt, fragen nicht nach dem Warum der Kauſalität der Materie, indem die Materie nichts als Kauſalität iſt, daher auch nicht nach dem Warum der Trägheit oder der Beharrlichkeit der Subſtanz.

[5] Wir fragen endlich nicht warum nicht etwas zugleich wahr und nicht wahr ſeyn könne.

Nichts iſt erklärt als bis es auf ein Solches davon wir nicht mehr warum fragen zurückgeführt iſt.

Der Sinn der Frage Warum iſt aber explicite dieſer: Warum ſo und nicht anders?

Wenn wir alſo von irgend etwas nicht mehr Warum fragen, ſo ſagen wir dadurch aus daß es gar nicht anders vorgeſtellt werden könne.

Dasjenige alſo davon wir nicht Warum fragen iſt ein ſolches das nicht anders vorgeſtellt werden kann. Die Vorſtellung davon braucht alſo nicht erſt durch die Erfahrung berichtigt d. h. gegeben zu ſeyn, ſondern ſie iſt der Erfahrung vorhergehend, von ihr unabhängig, iſt apriori gegeben. Sie

Kraft des Motivs. Alles Andre aber muß erklärbar ſeyn, wenn es überhaupt Objekt iſt. Denn der Satz vom Grund iſt nichts andres als der Ausdruck der Art und Weiſe wie Objekte für das Subjekt ſind. Unſinn aber iſt es eben darum von einem Grund alles Seyns und Erkennens zu reden: [d.] ⟨weil Grund nur Verhältniß der Objekte⟩ denn Seyn heißt Erkannt werden, alſo Objekt ſeyn: die Art wie Objekte ſind iſt uns a priori gegeben und wir drücken es durch den Satz vom Grund aus: unſinnig aber iſt es, dieſes, daß [5] Objekte überhaupt ſind, auf die Art wie ſie ſind zurückführen und aus dieſer erklären zu wollen; ſo daß aus der Art wie ſie ſind die Nothwendigkeit daß ſie ſind folgte. —

iſt alſo das Bewußtſeyn deſſen davon alle Erfahrung nur die nähere Beſtimmung, die einzelne Anwendung iſt: d. h. die Form aller Erfahrung und alles Denkens. [6] Die Ausſage davon hat alſo immer metaphyſiſche oder metalogiſche Wahrheit.

Ob aber etwas ſolche Wahrheit habe und folglich keiner Erklärung mehr bedürfe, das ergiebt ſich daraus daß es kein Warum mehr fordert, indem es ſchlechterdings nicht anders ſich vorſtellen läßt.

Wir finden aber daß dieſer Art nichts andres ſei, als der Satz vom Grund in ſeinen vier Geſtalten [33.] und die Denkgeſetze.

Alles Objekt iſt ihm unterworfen und darum auch dem Warum das nur das Fordern ſeiner Anwendung iſt. Er ſelbſt iſt allein von dieſer Forderung, die erſt aus ihm fließt, frei.

Allein alſo [33.] nebſt den Denkgeſetzen der Satz vom Grund iſt uns a priori gegeben und iſt die Form alles Objekts.

Keine Erklärung kann alſo weiter gehn, als daß ſie eine Erſcheinung auf eine ſeiner vier Geſtalten zurückführt; d. h. aufzeigt daß eine Erſcheinung nichts ſei, als die durch eine der Geſtalten des Satzes vom Grund gegebene (d. h. nothwendige und [7] ſchlechterdings nicht anders vorſtellbare) Verbindung. Sobald eine Erklärung nicht dieſes leiſtet, bleibt ſie bei einer qualitas occulta ſtehn. — So z. B. iſt die Schwere aus der man die Geſetze des Weltkörperlaufs u. ſ. w. erklärt eine qualitas occulta: denn ſie läßt ſich wegdenken. Hingegen das Geſetz der Trägheit folgt aus dem der Kauſalität und was daher auf jenes zurückgeführt iſt, iſt vollſtändig erklärt.

[§. 354.]

Weil, (wie wiederholentlich[1] auseinandergeſetzt) das Genie die Platoniſchen Ideen erkennt, und darauf ſeine Betrachtung richtet, nicht aber auf die Form ihres Erſcheinens, welche der Satz vom Grund in ſeinen vier Geſtalten iſt: weil ferner Klugheit (wie ebenfalls Bogen T, Tp [2][2] [= S. 190.18 f. dieſ. Bdes.] auseinandergeſetzt) darin beſteht daß man den Satz vom Grund in ſeinen vier Geſtalten leicht und ſcharf erkennt: ſo iſt

[1] [TT, 8 u. DDD, 6 f. = S. 194.5 f. u. S. 243.10 f. dieſ. Bdes.]
[2] [Schop.: 1]

Einer der genial ist, sofern und während er es ist, nicht klug, und ein Kluger sofern und während er es ist nicht genial. [Sp. 33.] Das bemerkt auch Platon De Rep: 7. und schildert Göthe im Tasso.

[§. 355.]

[8] Kant definirt die Materie als das Bewegliche im Raum. (Naturwissenschaft p 1*)) Bewegung ist Wechsel des Orts in der Zeit. Also muß Materie zugleich Raum und Zeit füllen: was auf meine Erklärung der Materie leitet, daß sie ist Vereinigung der wahrnehmbaren Raum und Zeit für den Verstand, durch den Verstand, im Verstand.

Außerdem sage ich auch daß sie ist: durch und durch Kausalität; — ferner Gegensaz des reinen Subjekts des Erkennens u. s. w.

[§. 356.]

Ein absolutes Gebot (kategorischer Imperativ) ist ein Widerspruch: jedes Gebot ist bedingt. Das Unbedingtnothwendige ist ein Muß, dergleichen die Naturgesetze sind.

Das Moralgesetz ist ganz und gar bedingt. Es giebt eine Welt und eine Ansicht des Lebens in der es gar nichts gilt noch bedeutet. Diese Welt ist eigentlich die reale Welt in der wir als Individuen leben: denn jede Rücksicht auf Moralität ist eine Verleugnung derselben und unsres Individui. Jene Ansicht aber ist eben die Ansicht nach dem Satz vom Grund, im Gegensatz der Anschauung der Ideen.

[§. 357.]

[1] Moralischen Werth hat nicht die That, sondern der Wille: aber nur der feste Wille, der Entschluß; nicht der fromme Wunsch. Dennoch ist schwer zu leugnen daß bloßer Wunsch und Neigung zum Guten, werden sie auch von bösen Neigungen überwältigt, doch einigen Werth haben; und daß umgekehrt böse Wünsche, unreine Begierden, auch wenn man sie freiwillig nicht befriedigt, doch schon an sich tadelnswerth sind. Dresden 1815 F,F,F,

*) [33.] in jedem Haupttheil des Buchs erweitert er aber die Erklärung der Materie.

[Sp. 3. n. 3. 28 f.:] Zu vergleichen Bog. f, f, f, f p 1. [= S. 372. 9 f. dies. Bdes.]

— (Dies Verhältniß von gutem und böſem Entſchluß zu gutem und böſen Wunſch, hat eine ſonderbare Aehnlichkeit mit dem Verhältniß von elektriſcher Mittheilung zu elektriſcher Vertheilung. —) Ein Beiſpiel zu nehmen, ſo ſcheint die wollüſtige Begierde faſt ſo ſündlich als die That, und Paulus ſagt: „es iſt beſſer ehelichen als brennen", und er empfiehlt daher Allen die „die Gabe der Jungfrauſchaft nicht haben" die Ehe: und in dieſem Geiſt beſonders ſchreibt Luther gegen die Eheloſigkeit der Mönche.

[2] Da es nun ſehr ſchwer iſt ſich von wollüſtigen Wünſchen ganz zu befreien und rein zu halten, ja dieſelben eben durch den Entſchluß zur Verſagung (nicht phyſiſch durch die Verſagung*)) ſtärker werden, ſcheint ihre Befriedigung auch moraliſch zu empfehlen. Das Moraliſch-Reale ſcheint, von dieſem Standpunkt aus, der Wunſch zu ſeyn, nicht die That: im Wunſch ſcheint der intelligible Karakter ſich als empiriſcher zu offenbaren, nicht in der That, welche irgend eine Grille hemmen mag: wo böſer Wunſch iſt, iſt kein Wille zum Guten, und zwingt man ſich auch zum Guten, ſo iſt es eine Art Verſtellung vor ſich ſelbſt, durch die man ſich täuſcht aber nicht reinigt. Das ſcheint zwar ſo, iſt es aber nicht; ſondern weit anders. Vollen Werth und Unwerth hat nur der Entſchluß, nicht der Wunſch. Die bloßen reinen ſinnlichen Begierden ſind es nicht einMal die unmittelbar den Willen auch nur ſollicitiren; (geſchweige beſtimmen, denn er ganz allein beſtimmt ſich; das iſt ſein ganzes Weſen) die Vernunft hat uns alle ſo ſehr eingenommen, daß was auch den [3] Willen des roheſten Menſchen ſollicitirt, gar nicht mehr (wie bei Thieren und etwa bei ungelehrten Taubſtummen die ihre Vernunft aus Mangel an Worten nicht brauchen können) die bloße reine ſinnliche Begierde iſt, das bloße Bild des Genuſſes; ſondern der abſtrakte Begriff des Begehrten iſt es, der den Willen ſollicitirt: auch der Roheſte wählt immer zwiſchen Begriffen: [3a] nicht zwiſchen bloßen Reizen und einem Begriff, ſondern auch den Reiz vertritt, wenn es auf einen Entſchluß ankommt, ſogleich ein Begriff; denn des Vorrechts der Vernunft begiebt ſich kein

*) [3a] Dies unterſcheidet die wollüſtige Begierde vom Hunger, der durch die Verſagung wächſt; dahingegen die Luſt phyſiſch am ſchwächſten iſt wenn man ſie nie befriedigt und keineswegs durch Entſagung geſteigert wird.

Menſch. ſo ſehr iſt er immer völlig beſonnen und daher völlig verantwortlich. Eben an dem ſchon gebrauchten Beiſpiel der Wolluſt läßt ſich dies ganz außer Zweifel ſetzen: — Wer ſeinem Trieb zur Wolluſt auch völlig Genüge thut, kann doch nicht jeden momentanen Wunſch danach ſogleich befriedigen, vielmehr muß auch er unzähligemal die ſich regende Luſt beſchwichtigen und unterdrücken, und er thut alsdann ganz daſſelbe was der reſignirteſte Heilige in dieſem Punkt thut, er überwältigt die Begierde: und zwar iſt ſie bei ihm eben ſo ſtark als bei [4] dem reſignirten Keuſchen, denn die Erinnerung genoſſener Wolluſt hilft ihm nicht mehr als dem Hungrigen die Erinnerung ehemaliger Schmäuſe: ja die Begierde iſt bei ihm ſtärker, denn Befriedigung vermehrt den körperlichen Reiz. Nun muß auch dieſer Genießer wenigſtens eben ſo oft [3₃] ja ſehr viel öfter ſich die Luſt vergehn laſſen als er ſie befriedigt; denn ſonſt ſtirbt er bald an der Auszehrung. Er erträgt alſo im Ganzen daſſelbe was jener Reſignirte, und iſt im Augenblick der Verſagung mit jenem in gleichem Fall, [3₃] und ſo auch jener mit dieſem, und der Reſignirte leidet nicht mehr als was der Genießende unzähligemal leidet. Was erkauft der Genießer ſich denn durch jenen Genuß, den er nothwendig eigentlich bereut und mißbilligt? Und was iſt andrerſeits das ſchwere Opfer der Entſagung das der Reſignirte bringt? — Weiter nichts, als der Gedanke „ich ſchiebe die Befriedigung nur auf, und verſage ſie mir nicht.“ [3₃] Dieſer Gedanke iſt es den der Genießer ſo theuer erkauft, und der dem Reſignirten ſo ſchwer zu entbehren wird. [W. ſp. 3₃] Man ſieht, für die Vernunft wird Befriedigung erkauft, nicht für die Sinne. Daß ein ſolcher Gedanke den Hungrigen, deſſen Begierde ihm, bis ſie befriedigt [5] iſt, keine Ruhe läßt und immer wächſt, tröſten kann, iſt leicht einzuſehn. Aber wie derſelbe Gedanke den Wollüſtigen tröſten kann, deſſen Begierde zwiſchen der Zeit der Verſagung und der der Befriedigung 100 Mal verſchwunden ſeyn wird; der ſie völlig unterdrücken und überwältigen muß, er mag die Befriedigung für Zeitlebens aufgeben oder nur eine Stunde verſchieben: — das iſt höchſt merkwürdig, und nur verſtändlich indem es uns beweiſt und lehrt, daß nicht die ſinnliche Begierde ſo ſtark iſt, ſondern der abſtrakte Gedanken „ich entſage der Befriedigung meiner Luſt“. Dieſer Gedanke iſt es der ſo ſchwer zu

ertragen iſt, daß völlige Keuſchheit ein ſo ſchweres Opfer dadurch wird: die bloße ſinnliche Begierde iſt dagegen in ihrer Nichtbefriedigung leicht zu ertragen, ſelbſt dem Wollüſtigen.

[6] Dieſes, daß nur Begriffe uns ſtark ſollicitiren und afficiren, nicht bloße Sinnenreize, wir daher in Hinſicht auf den Willen viel öfter und eigentlich immer aus der zweiten Klaſſe der Vorſtellungen die Motive nehmen, als unmittelbar aus der erſten: — dieſes mag noch ein ganz verſchiedenes Beiſpiel beſtätigen: Kinder die ſich wehe gethan haben, weinen oft nicht über den Schmerz, ſondern weinen erſt wenn man ſie beklagt, über die Darſtellung in abstracto ihres Schmerzes.*) —

Wenn nun alſo, (um zum Ausgangspunkt zurückzukehren) abſtrakte Gedanken es allemal ſind zwiſchen denen wir ein Motiv auswählen und die uns beſtimmen; ſo offenbart der moraliſche Karakter des Menſchen ſich dadurch, daß er dieſen oder jenen abſtrakten Gedanken zu ſeinem Entſchluß macht, und dadurch giebt er eben genau das letzte Reſultat ſeiner mit einander ſtreitenden Wünſche an. Nicht aber offenbart das bloße Vorhandenſeyn des Reizes, [7] der Wunſch, den moraliſchen Karakter.

[Sp. 33.] Denn der moraliſche Werth eines Menſchen beſteht eben erſt in der Entſcheidung ſeines Entſchluſſes, d. h. in der Maxime ſeines Handelns, nach vorhergegangner Erkenntniß der Welt als Vorſtellung; nicht beſteht er in dem bloßen blinden Willensdrang, der das Weſen des Menſchen als Erſcheinung des Willens ausmacht, und aus deſſen Stärke oder Schwäche: vielmehr mag dieſer noch ſo ſtark ſeyn, ſo kann er doch nach erhaltener Erkenntniß des Willens zum Leben überhaupt (d. h. Weltanſchauung) ſich ſelbſt bändigen, ja ſich ſelbſt aufheben. Das Individuum hat übrigens an ſeinem eigenen Willen den Schlüſſel zur Bedeutung der Welt als Vorſtellung: als reines Subjekt des Erkennens ohne zugleich Individuum alſo Willenserſcheinung zu ſeyn gedacht, (Engelskopf ohne Leib) bliebe ihm die Bedeutung der Erſcheinung der Welt ewig verborgen, wäre ihm eine [8]

*) [33.] *ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα.* Epictet: enchiridion V.

[Sp. 33.] Und Eulenſpiegel weinte wenn er bergab, lachte wenn er bergauf gieng.

Non quae nos premunt, sed quae nos angunt mala sunt. Seneca (sic fere)

Aus der ganzen hier gegebenen Darſtellung zeigt ſich ſehr deutlich welches der große Unterſchied zwiſchen dem Wollen der Thiere und dem der Menſchen ſei, und wie ſeine Freiheit mit der durch Vernunft gegebenen Beſonnenheit zuſammenhängt: ſo daß dieſe Beſonnenheit ſogar einen furchtbaren Karakter hat.

Rechnung mit Buchstaben, von denen der Werth den sie repräsentiren unbekannt wäre; kürzer eine Rechnung mit unbenannten Zahlen. — Aus der Anschauung der Welt, die jeder hat, geht als Resultat eine Maxime für sein ganzes Handeln hervor, die er nicht abstrakt ausspricht und erkennt, sondern durch sein ganzes Thun ausspricht und an diesem erst selbst erkennt und diese ist sein intelligibler Karakter. Aus den Motiven fließt nicht sie selbst, sondern nur die Art ihrer Aeußerung die unwesentlich ist. —

[§. 358.]

Bisher haben die Philosophen sich viele Mühe gegeben die Freiheit des Willens zu lehren: ich aber werde die Allmacht des Willens lehren.

[§. 359.]

Das ist der eigentliche transscendentale Schein daß wir uns mit dem Erkennbaren verwechseln und uns daher für Substanzen (d. i. Materie, daher diese Ansicht unbewußter Materialismus ist) halten, die da beharren: dadurch erscheint uns als nothwendig eine Zukunft nach unsrem Tode und eine Vergangenheit vor unserm Leben, die uns selbst ganz und gar enthielten und umfaßten. Das Subjekt des Erkennens aber, und die Ideen welche den Willen objektiviren, beharren so wenig, als sie vergehn; weil sie nicht der Zeit angehören. Aller Wesen Leben aber ist lauter Gegenwart, und diese hat zwei Seiten, so nothwendig als ein Körper zwei Seiten hat: die eine Seite der Gegenwart ist das Erkennbare und hat zur Form die Zeit; die andre ist [8] das Erkennende und ist außer aller Zeit. Den Tod fürchten heißt fürchten es könne eine Zeit ohne Gegenwart kommen, oder eine Gegenwart ohne Erkennendes derselben.

[§. 360.]

[b.] ‹Der Streit über die Neptunität oder Vulkanität des Basalts, dreht sich gewissermaaßen bloß um die Temperatur die diese Masse hatte ehe sie verhärtete.›

[§. 361.]

Die Bewegung der Materie geschieht nicht immer nach dem Gesez der Kausalität; sondern nur entweder nach diesem,

[Sp. Zz. n. Z. 33 f.:] NB: Dies ist falsch: alles was in der Zeit geschieht hat eine nach dem Satz vom Grund bestimmte Stelle in derselben: es giebt

oder durch Willen, d. i. alſo ohne Grund. Eine ſolche iſt nicht nur die Bewegung der Thiere, ſondern auch alle Vegetation und das Anſchießen der Kryſtalle. Dies alles ſind Bewegungen ohne Grund. Die einmal ohne Grund geſchehene Bewegung wirkt aber nachher nach dem Geſ[etz] der Kauſ[alität] weiter. Die ohne Grund bewegte Materie iſt dem Geſez der Kauſ[alität] übrigens nicht entzogen. Und die Bewegung ohne Grund geräth mit der nach dem Geſ[etz] der Kauſ[alität] in Konflikt und Streit. Die Entwickelung dieſes Streits iſt die Hemmung des Willens, das Leiden, das den Willen endlich Brechende.

Indem der Wille die Materie bewegt

Dresden 1815. G,G,G. [1] ſtreitet er überall mit der ihr nach dem Geſ[etz] der Kauſ[alität] eignen Bewegung, auch da wo dieſe den erſten Impuls durch eine andre Aeußerung des Willens erhielt. Eine ſolche Aeußerung des Willens iſt z. B. auch die Schwere, ſie hemmt aber alle andern Aeußerungen des Willens. Und jeder organ[iſche] Körper oder Kryſtall, ſtellt den Willen deſſen Abbild er iſt nur dar nach Abzug des Theils ſeiner Kraft, das auf Ueberwindung der, nach Kauſalität (gleichviel woher), ſeiner Materie ſchon gegebenen, Bewegung, verwendet wird. (Das meint Jakob Böhm, wenn er ſagt: alle Leiber und Pflanzen ſind halb tod.)

Der Kryſtall ſchießt an [33.] ohne Grund, d. i. durch Wille: aber er trifft auf einen andern Kryſtall, ſie hemmen und ſtöhren ſich gegenſeitig: oder ein Stoß ſtöhrt ihn: oder er wird nachher zertrümmert, da in ihm die Willensäußerung nur momentan iſt für den Augenblick des Anſchießens. ſo wird die Pflanze, ſo jedes Thier, durch Kauſalität und [2] Konflikt von Außen mehr oder weniger in ſeiner Geſtaltung geſtöhrt und verkümmert. Wo der Zufall der Entwickelung einer Erſcheinung des Willens wenig in den Weg trat, da nähert ſich dieſe Erſcheinung dem Ideal: aber wohl nie erreicht es eine ganz.

Thiere, d. h. Organiſationen bei denen das Wollen vom Erkennen begleitet iſt, objektiviren den Willen deſſen Erſcheinung ſie ſind, nicht bloß in der Geſtalt, in dem einen Typus; ſondern

alſo keine grundloſe Bewegung. Wohl aber iſt der Wille grundlos: denn der Satz vom Grund gilt nur für die Erſcheinung der Idee (welche ſelbſt Objektität des Willens iſt) in Zeit und Raum.

durch eine Entwickelung in der Zeit, welche eine Reihe von Handlungen ist. Handlungen sind nicht unmittelbare, in sich vollständige Erscheinungen des Willens, sondern nur ihre Summe in einem Individuo ist jene Erscheinung, also der empirische Karakter, welcher das Ganze aller Handlungen des Individui ist: und allein die vollständige Erscheinung seines Willens ist.*) Nur diese vollständige Erscheinung ist Bewegung ohne Grund: die einzelnen Handlungen haben Gründe im Erkenntnißvermögen [3] des Individui, welche Gründe deshalb Motive heißen.

Als Bewegung der Materie aber, (die wesentlich lauter Kausalität ist) betrachtet, ist jede Bewegung des Thiers ohne Grund.**) Sie streitet daher mit der nach dem Ges[etz] der Kaus[alität], und daher entsteht das Leiden, daß unser ganzes Leben, von dem bloß vegetativen Theil desselben an, bis zum komplicirtesten Handeln und Thun, ein steter Kampf mit der Materie und ihrem Gesez ist, [3₃.] welches eben aber wieder Erscheinung des Willens in einer niedrigeren Potenz ist.

Da nun aber auch jede nach dem Gesez der Kaus[alität] geschehende Bewegung der Materie, durchaus abzuleiten ist zulezt aus einer grundlosen, d. i. durch Willen, z. B. aus der nach dem Gesez der Schwere, oder der Elektricität, oder chemischer Verwandschaft, oder der Kraft des Magnets, (welche alle nur Erscheinungen eines sich unzählige Mal darstellenden Willens sind, daher sie Naturgesetze heißen: Bogen D, D, D, p 8 [= S. 244. f. dies. Bdes.]) u. s. w.; so ist dies ganze Leiden [4] des Kampfs und Hemmung des Willens, nur des Willens eigner Streit mit sich selbst, der seiner Erscheinung wesentlich ist: die eben seine innre Verkehrtheit, Unseligkeit und nichtiges Bestreben ausdrückt.

[3₃.] Nicht bloß der siegende Theil leidet in diesem Kampfe: nicht bloß ich leide indem das Aufheben meines Arms die Schwere überwinden muß, indem auch sie eine Aeußerung des Willens ist die so gut als mein Wille

*) [Sp. 3₃.] Vielmehr ist auch jede einzelne Handlung Objektivation des Willens, eine vollständige jedoch die Summe der Handlungen die das Abbild des Karakters vollständig geben. Eben so ist jedes Blatt, ja jede Rippe und Faser des Blatts Objektivation des Willens auf der nämlichen Stufe als der ganze Baum, der jedoch eine vollendetere deutlichere Darstellung des Willens auf jener Stufe ist.

**) [Sp. 3₃.] NB. Dies heißt weiter nichts als sie ist nicht Bewegung aus einer Ursache, sondern Bewegung aus einem Motiv.

auf die Materie meines Arms ein Recht hat und darin erſcheint: nicht bloß das Totalgefühl meines Körpers hat etwas ängſtliches und ſchmerzliches indem mein Wille in ſeiner Erſcheinung als Organiſation die chemiſchen Geſetze überwindet denen die Säfte meines Leibes urſpünglich unterworfen ſind: ſondern auch der Wille deſſen Erſcheinung die Schwere, die Chemiſchen Geſetze u. ſ. w. ſind, leidet, indem er durch den Willen der in meiner Organiſation erſcheint überwunden wird.

Das Band der Kauſalität iſt alſo eigentlich dasjenige wodurch der weſentliche Widerſpruch und Streit des Willens mit ſich ſelbſt offenbar wird. Die andern Geſtalten des Satzes vom Grund offenbaren bloß die Nichtigkeit des Willens.*) [Sp. b.] ‹Die Bewegung ohne Grund heißt Leben. Die Lebloſigkeit der Materie als ſolcher heißt Trägheit, d. i. die Eigenſchaft ſich nur nach dem Geſ[etz] der Kauſ[alität] zu bewegen.›

[§. 362.]

Geſchichte verhält ſich zur Poeſie wie Porträt- und Proſpekt-Mahlerei zur Hiſtorien- und Landſchafts-Mahlerei.

[§. 363.]

Eine Reihe ſtets befriedigter Wünſche, alſo Glück, iſt in Hinſicht auf das Weſentliche ſo bedeutungsleer als die bloße leere Zeit.

[§. 364.]

[5] Reale Objekte (d. i. die Vorſtellungen der erſten Klaſſe) ſind Vorſtellungen deren ganzes Seyn und Weſen in der Beziehung, nach dem Saz vom Grund, auf andre Vorſtellungen derſelben Klaſſe [D.] ‹beruht›[1]: denn, wie oft ſchon gezeigt, die Materie iſt durch und durch Kauſalität.

*) [3₃.] Und doch iſt das Band der Kauſalität auch wieder das wodurch die Erkenntniß möglich iſt. Siehe Bogen D, D, D, p 4. [= S. 240.32 f. dieſ. Bdes.] [Sp. 3₃.] Da das Geſ[etz] der Kauſalität die Beſtimmung der Ordnung iſt in welcher die mannigfaltigen Erſcheinungen des Willens in die Zeit eintreten können und müſſen, die Zeit aber nur eine Dimenſion hat, und deshalb das Eintreten einer Erſcheinung alle andern unerbittlich aus dieſem Zeitpunkt verdrängt und ausſchließt; ſo enthält dies die nähere Erklärung des beſagten Streits der Erſcheinungen des Willens untereinander.

[1] [Korr.] beſteht [3₃.] NB. Das läßt ſich aber auch von Raum und Zeit ſagen.

Begriffe sind Vorstellungen deren ganzes Seyn und Wesen in der Beziehung, nach dem Saz vom Grund, auf Vorstellungen aus andern Klassen besteht: [33.] daher ich sie Vorstellungen von Vorstellungen genannt habe.

[§. 365.]

Das Genie äußert sich immer nur in vorübergehenden Zeittheilen, und gleicht in sofern einer Erleuchtung.

Die Kenntnisse welche man in den Zwischenräumen jener Zeittheile sammelt, sind Objekte welche nachher, wenn es eintritt, jenes Licht erhellt und dadurch selbst um so sichtbarer wird.

[§. 366.]

Schwärmerei ist das Vermischen der heterogensten Thatsachen des Bewußtseyns.

[§. 367.]

[6] Die Pflanzen, die Krystalle, sind nichts als die Erscheinung, Objektität desselben Willens der auch in mir drängt und treibt und der im höchsten Grad in meinem Leib und in meinem durch Erkenntniß und Motive vermittelten Handeln sich offenbart. Er ist magisch, d. h. die Zahl seiner Erscheinungen ist für ihn ohne Bedeutung. Das was von ihm in Pflanze und Krystall sich offenbart ist ein so niedriger Grad, daß er noch bei weitem nicht dem Zustand zu vergleichen ist, wo der Schlaf mein Erkennen verlöscht hat und nur ein dumpfes dunkles Treiben übrig bleibt das Herz, Adern und Lunge in Bewegung hält und den Leib vegetiren läßt. Dieses und das Wachsen der Pflanze, das Anschießen der Krystalle und das Leben aller Thiere und Menschen ist Erscheinung Eines Willens: die Verschiedenheit der Gestalten im Raum, und ihr Wechsel und Folge in der Zeit, dies alles ist nur Erscheinung, d. h. [7] es ist nur für die Erkenntniß; in diesen Formen wird der Wille er-

[3. 6—7 am Rand mit Bleistift doppelt angestrichen.]

[Sp. 33. n. 3. 16f.:] Die Tiefsehendesten haben bisher den Willen, weil die That des Motivs bedarf, sogut als die Bewegung des leblosen Körpers der Ursache, auf Mechanismus zurückzuführen gesucht: ich führe umgekehrt selbst den Mechanismus (daher noch vielmehr Chemismus, Polarität und Vegetation) auf den Willen zurück.

kannt: den Willen ſelbſt trifft jene Mannigfaltigkeit nicht. Wie fremd mir auch die tauſendfachen Bildungen der Blumen erſcheinen und die wunderlichen Geſtalten der Kryſtalle aus dem Dunkel der Hölen und den Tiefen der Erde entgegen blicken; ſo iſt es doch nur mein eigner Wille, deſſen Erſcheinung ſie ſind, wie mein Leib es iſt. — Dies Alles iſt wahr und gewiß ſo lange man es frei hält von aller Einmiſchung des Satzes vom Grund, d. h. von aller Zeit, Raum und Kauſalität. Aber bloße Schwärmerei wird es ſobald ich dieſe einmiſche und z. B. ſage: in den Blumen, Gewächſen, Kryſtallen erkenne ich meine eignen Träume der letzten Nacht wieder und dergleichen mehr. — Von keinem Machen noch Werden darf hier die Rede ſeyn, ſondern bloß [8] von den ewigen Ideen in denen gradweiſe ſich der Wille offenbart, und von denen wieder die Individuen bloß einzelne Exempel ſind.

[§. 368.]

Je weniger ein Theil des Leibes Erſcheinung des Willens iſt, und durch erhaltene Einwirkung den Willen anregt; je mehr er dagegen bloß die Erkenntniß vermittelt, deſto edler und reinerfreulicher iſt er. Der edelſte Sinn iſt das Geſicht, weil das Sehn gar keine Empfindung, d. i. Anregung des Willens iſt, ſondern reine in Hinſicht auf den Willen gleichgültige Erkenntniß: daher das Erfreuliche des Lichts und der Farben: denn das Licht iſt ja nur der Geſichtsſinn objektiv betrachtet. Ihm zunächſt ſteht das Gehör, das nur wenig von der Empfindung hat; dann folgt der Geruch; Geſchmack und Gefühl ſind die unedelſten Sinne, weil ſie ſtets mit Sollicitation des Willens aktiv ſind: das Gefühl vermittelt nur noch im Taſten reine Erkenntniß. Die Genitalien ſind der Brennpunkt des Willens.

[§. 369.]

Dresden 1815. H, H, H. [1] Sie machen Fortdauer der Perſönlichkeit zur Bedingung der Tugend; damit Jeder den Lohn ſeiner Thaten erhalte. Aber nichts iſt verkehrter: und dies ſieht wer erkennt, daß die erkannte Welt nur Erſcheinung iſt, nur die Sichtbarkeit des Willens iſt: daß ſie zur Form Raum und Zeit hat

[Sp. 33. n. 3. 19:] Q, Q, 6 [= S. 178. 17 f. dieſ. Bdes.]

und durch dieſe Mannigfaltigkeit iſt: letztere alſo doch nur in der Erſcheinung, d. h. in der Sichtbarkeit, in der Erkenntniß des Willens; nicht im Willen ſelbſt. Der Wille zum Leben iſt nur einer und von ſich ſelbſt eben ſo ununterſcheidbar als der Begriff Leben–wollen vom Begriff Leben=wollen. (Aber alles Erkennbare iſt die Objektität dieſes Willens, und am ſtärkſten und reinſten ſtellt dieſe ſich im Menſchen dar.) Wie ſollte alſo der Wille eines Individui ein weſentlich Andres als der des Andern ſeyn, wenn beide doch nur leben wollen [33] und eben nichts ſind als dieſer Wille? Die Verſchiedenheit trifft bloß die Erſcheinung; ſo lange nämlich Beide leben wollen. [2] Der Menſch, als ſolcher, iſt Erſcheinung des Leben=wollens. Der Böſe iſt die concentrirte Erſcheinung dieſes Lebens–Willens, und da mit dem Willen zum Leben auch ſeine Erſcheinung, das Leben, und folglich auch alle Schreckniſſe und Quaalen des Lebens geſetzt ſind (indem dies alles nur Eins iſt); ſo iſt der Böſe Andern und ſich ſelbſt [33] eigentlich dem Subjekt des Erkennens überhaupt eine entſetzliche Erſcheinung eben weil der Wille des Lebens, der in ihm ſich [33] in ſo hohem Grad offenbart, weſentlich heillos iſt und Verdammniß in ſich trägt. —

Sein Gegenſatz iſt der Heilige. Dieſer iſt Erſcheinung des Nicht–leben–wollens, eines Willens der nicht auf das Leben geht. Sein Leib zwar, als ſolcher, iſt Erſcheinung des Leben=wollens: aber der endigt durch den Tod: ſein Karakter aber, d. h. das Gemeinſame in der ganzen Reihe ſeiner Handlungen iſt Erſcheinung des Willens der nicht auf das Leben geht, d. h. der ſich gewendet hat, ſo daß er nicht der Wille iſt, deſſen Erſcheinung der Leib als ſolcher iſt. Da nun dieſer heilige [3] Wille vom Leben und deſſen Schreckniſſen frei iſt, ſo iſt er dem Erkennenden Subjekt (d. h. allen Menſchen, die Perſon des Heiligen mit eingeſchloſſen) eine erfreuliche Erſcheinung. — Freilich können wir uns hier nur negativ ausdrücken, eben weil der Stoff in dem die Philoſophie arbeitet, nämlich die Begriffe, Vorſtellungen, und alſo durch das Leben bedingt, ſind, und dieſem angehören. Daher iſt für unſern Standpunkt allerdings das Wenden des Willens, die Heiligkeit, das Heil, die Seligkeit, — ein Uebergang ins Nichts. Hier aber ſchließt ſich die Betrachtung an daß der Begriff Nichts eine bloße Relation

ausdrückt, ein bloßer Grenzſtein iſt, was Bogen E, p 1. — [= S. 22. 23 f. dieſ. Bdes.] ausgeführt iſt.

[Sp. 33.] Die Philoſophie kann alſo in dieſem Hauptpunkt nur negative Ausſprüche geben, alſo nur von Verneinung Aufgeben des Willens reden: verlangte man von dem was wir alſo negativ ausdrücken eine poſitive Darſtellung; ſo bliebe uns nichts übrig als auf den Zuſtand zu verweiſen welchen alle heilige Asketen unter den Indiern und unter den Chriſten erfahren haben, und den man Ekſtaſe, Entrückung, Verzückung auch Erleuchtung, Vereinigung mit Gott u. ſ. w. nennt, wovon aber nur aus eigener Erfahrung eine Erkenntniß möglich iſt. [S. ſp. 33.] Die verunreinigt wird ſobald ſie mitgetheilt werden ſoll.

[§. 370.]

Alles falſche Philoſophiren hat ſein Weſen darin daß es den Satz vom Grund für abſolut hält und nach ihm die Welt erklärt. Es zerfällt demnach in zwei Theile 1) Philoſophiren nach dem Satz vom Grund des Erkennens: [4] dieſes leitet bloße Begriffe aus einander ab: der Art iſt die Philoſophie der Eleaten, Plato hin und wieder, beſonders im Parmenides, aber wohl mit Bewußtſein der Nichtigkeit dieſes Beſtrebens; ferner Plotinos und beſonders Proklos; endlich Spinoza. Dies iſt das Philoſophiren der reinen Vernunft. 2) Nach dem Satz vom Grund des Werdens, des Seyns und des Handelns: dies iſt das Philoſophiren des Verſtandes, auch der reinen Sinnlichkeit: es dreht ſich um die Fragen: ob die Welt einen Anfang gehabt, ob Gott ſei, ob Vorſehung oder Fatum, ob der Wille frei ſei, ob Gott Präſcienz habe, u. ſ. w. Alles übrige Philoſophiren iſt hierunter begriffen.

[§. 371.]

Gegen die Anſicht daß die Wärme Materie ſei, die mit dem erwärmten Körper eine chemiſche Verbindung eingienge läßt ſich einwenden: daß je mehr Verwandſchaft zwei Materien zu einander haben, deſto ſchwerer ſie zu trennen ſind: die Körper aber die am leichteſten die Wärme annehmen, z. B. die Metalle, laſſen ſie auch am leichteſten wieder fahren.

[S. ſp. 33.] Dagegen aber iſt zu ſagen[1]: Die Wärme iſt als Stoff chemiſch verbunden mit denen Körpern bei denen ſie latent wird: ſo giebt Eis und Wärme einen neuen Körper, Waſſer: ſie iſt mit dieſem wirklich durch über-

[1] [Der folgende Teil dieſes Zuſatzes iſt früher als der Anfang, doch ſpäter als der Haupttext.]

wiegende Verwandſchaft verbunden und geht daher nicht, wie aus den meiſten Körpern denen ſie aufgedrungen iſt, in jeden Körper über der ihr nahe kommt. (Ein treues Weib iſt mit dem Manne verbunden wie die latente Wärme mit dem Waſſer: die untreue Buhlerin iſt ihm nur wie dem Metall die Wärme von Außen angeflogen auf ſo lange als kein andrer Körper nahe iſt der ihrer bedarf.) [S. ſp. 33.] à la Göthe's Wahlverwandſchaften.[1]

[§. 372.]

[5] Wenn, wie ich dargethan, Wirkung ein Zuſtand iſt, der aus einem andern erfolgt, ſo iſt Wechſelwirkung ein Unding. Denn ſie hätte Statt wenn aus dem Zuſtand A der Zuſtand B und aus dieſem wieder der Zuſtand A erfolgte: dies kann aber weder der Verſtand einſehn, noch die Erfahrung jemals darbieten. [b.] ‹Darum iſt auch ein perpetuum mobile unmöglich.›

[33.] Giebt man zu (was man muß) daß von Urſach und Wirkung nur bei Veränderungen die Rede ſeyn kann, ſo leuchtet ein wie abſurd es ſei von einer Wechſelwirkung aller zugleich vorhandnen Dinge zu reden, wie überhaupt von Wirkung ſolcher Dinge die ſich nicht verändern, wie z. B. zweier gegen einander gelehnter und ſo ſich wechſelſeitig tragender Karten: alle ſolche Dinge machen einen Zuſtand aus: erſt wenn dieſer ſich ändert wird er Urſach irgend eines andern Zuſtands u. ſ. f. — Mein Leib iſt eine ſtete Succeſſion von Zuſtänden deren jeder Urſach des folgenden iſt, aber nie dieſer wiederum jenes. Weil aber nicht nur meine willkührlichen Bewegungen Erſcheinungen des Willens, und folglich ohne Grund, ſind, ſondern auch der ganze Leib Erſcheinung des Willens iſt, (jedoch ſchon als reales Objekt unter Objekten) ſo läßt ſich die Kauſalität jener Zuſtände des Leibs immer nur unvollſtändig erkennen, weil ſie alle zum Theil im Willen ihren Grund haben und dieſer keinen. [6] So lange es alſo wahr bleibt daß der Begriff von Kauſalität Anwendung findet 1) nur auf Zuſtände, 2) nur bei Veränderungen; ſo lange iſt der Begriff Wechſelwirkung völlig leer, alſo ſinnlos: daß man ſich dennoch ſo lange damit herumſchleppt und Niemand ihn beſtritten hat, dies iſt ein ſchönes Beiſpiel davon wie ſchlimm es ſei ſich in der Philoſophie bloß an Begriffen zu halten und nicht auf anſchaulige Vorſtellungen, Repräſentanten von Begriffen, Ideen, zu gehn: eine ſolche nämlich iſt vom Begriff Wechſelwirkung unmöglich. Aber aus Trägheit täuſcht man ſich ſelbſt. [Sp. 33.] Vergleiche Bog. P, P, P, p. 7 [= S. 299. 13 f. dieſ. Bdes.]

[§. 373.]

Die Welt als Vorſtellung hat zwei Hälften, davon aber nur die eine Raum und Zeit zur Form hat: dieſe nämlich

[Die Klammer in Z. 6 iſt vom Herausg. hinzugefügt.]

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 79; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 125, 13—31.]

iſt das Objekt aus der erſten Klaſſe der Vorſtellungen: die andre Hälfte liegt ganz und ungetheilt in jedem vorſtellenden Weſen, iſt außer Raum und Zeit, iſt das Subjekt. Dieſe Hälften ſind unzertrennlich und erſt beide zuſammen ſind die Welt.

[§. 374.]

Der Satz vom Grund iſt die Objektität der Brechung unſers Willens. Denn es giebt keine Nothwendigkeit als die vermöge des Satzes vom Grund: und alles Leiden beſteht darin daß unſer Wille von einer unabwendbaren Nothwendigkeit überwältigt wird. Dieſe erſcheint als Satz vom Grund des Seyns und wir ſind endlich und tauſendfach beſchränkt in Raum und Zeit. Als Geſetz der [6] Kauſalität bringt ſie in jedem Augenblick uns Leiden aller Art u. ſ. w.

Der Satz vom Grund des Erkennens iſt unſer Leiden durch den unaufhaltſamen Lauf aller unſrer Vorſtellungen welche jener zuſammenkettet, ſo daß wir nichts lange zu fixiren vermögen und jede Kontemplation begleitet ſein muß von einer Anſtrengung zur Abwehrung der Zerſtreuung.

[§. 375.]

Alle Sophiſtik und Rhetorik beruht darauf, daß man jeden Begriff, wenn er nur mehrere Merkmale hat, unter jedes derſelben ſubſumiren kann, und dies ſeinem Zweck gemäß thut. Z. B. den Begriff Leidenſchaft zieht man beliebig unter den der Kraft oder den der Unvernunft. [3a.] Man bleibe alſo nicht bei Begriffen ſondern gehe auf Ideen.

[§. 376.]

Glück, Wohlſeyn beſteht darin daß man den Zug des Wollens wenig oder gar nicht empfindet. Dies geſchieht entweder 1) dadurch daß man wenig oder gar nicht will; oder 2) dadurch daß dem Wollen ſogleich die Befriedigung folgt, ſelbſt wenn es noch ſo ſtark iſt. Am ſtärkſten iſt es in der Geſchlechtsluſt, deren Befriedigung daher die größte Bejahung des [7] Lebens (d. i. Wollens) iſt*): ähnlicherweiſe bei andern heftigen

*) [3a.] Geſchlechtsluſt iſt daher der Brennpunkt des Lebens, die größte Beſchleunigung[,] Energie, Vehemenz des Willens

Begierden und Leidenschaften, besonders Zorn und Rachsucht. — Der letzte Weg zum Wohlseyn ist darum mangelhaft, weil theils je stärker das Wollen ist, desto schneller es auch durch die Befriedigung versiegen muß und man also nicht anhaltend diesen Weg des Wohlseyns gehn kann; theils darum weil, durch die Nothwendigkeit, (d. i. den Saz vom Grund) vieles und starkes Wollen sehr oft unbefriedigt bleiben muß. Der erste Weg aber ist auch mangelhaft weil Leben mit Wollen identisch ist, und man zwar wenig, nie aber gar nicht wollen kann. Unseelig ist das Leben also wesentlich. Doch bleibt der erste Weg unendlich vorzüglicher: denn theils ist für ein geringes Wollen die Befriedigung leicht; theils kann es immer ohne Erschöpfung fortgehn; theils ist es Verneinung des Lebens und daher Weg zur Seeligkeit; theils endlich bleibt dabei der Mensch zum größten Theil seiner Zeit reines schmerz- und schuld-loses Subjekt des Erkennens*), abwartend [8] daß der Tod mit der Erscheinung seines Willens (Leib) auch den schwachen Rest seines Willens tilge. Dies ist das Leben jeder schönen Seele.

[§. 377.]

Die meisten Menschen gleichen Puppen die an Fäden zu jeder beliebigen Bewegung gezogen werden, und obendrein hängen meistens die Fäden überall sichtbar hervor, so daß man gleich sieht wo man nur anzufassen braucht. [Z3.] Diese haben durch und durch eine gewisse vilitas. — Nur sehr wenige sind solchen Automaten zu vergleichen die nicht von außen gezogen sondern durch ein Uhrwerk im Innern bewegt werden, das seinen unabänderlichen Gang geht. Diese wenige haben eine *μεγαλοπρεπεια* in ihrem ganzen Wesen. Sie haben Karakter.

[§. 378.]

Es giebt zweierlei Dualismus moralischen und metaphysischen. Jener ist die Annahme eines guten und bösen

*) [Sp. Z3.] Nur ist zu bemerken daß bei den meisten Menschen die Erkenntnißkraft viel zu schwach ist als daß reines Erkennen, Kontempliren von irgend einiger Dauer bei ihnen möglich wäre: wenn sie daher nicht wenigstens leise Anregungen des Willens haben so leiden sie durch Langeweile die größte Quaal: daher das Kartenspiel.

[W. s. sp. Z3. n. 3.28:] No

Princips, wie bei Zoroaſter. Dieſer die Annahme zweier ganz verſchiedener, von einander unabhängiger Subſtanzen, einer körperlichen und einer geiſtigen.

[§. 379.]

Dresden 1815. I. I. I. [1] Daß die quantitative (mechaniſche) Theilbarkeit der Körper unendlich ſei, wiſſen wir a priori: wiſſen wir aber daß die qualitative (chemiſche) nicht unendlich ſei?

[§. 380.]

„Ein Gegenſtand iſt **ſchön**", heißt: „bei der Betrachtung deſſelben vergeſſe ich ganz und gar mein Wollen und bleibe reines Subjekt des Erkennens." Dies geſchieht aber nur, indem ich an dem Gegenſtande bloß die Beziehung ſeiner Theile auf einander betrachte, nicht aber die Beziehung des Gegenſtandes auf etwas andres außer ihm und am wenigſten auf meinen Willen, (auf welchen letzteren aber die Betrachtung der Beziehung des Gegenſtands auf irgend etwas andres mich immer, wenn auch ſehr mittelbar leitet.) [33.] Der ſchöne Gegenſtand braucht nicht grade ein einzelnes Ding zu ſeyn, ſondern kann eine Mehrheit von Dingen ſeyn, z. B. eine Landſchaft: die Theile dieſer ſehe ich alsdann als Theile eines äſthetiſchen Ganzen an, von welchem ich durch die Betrachtung ihrer Beziehung auf einander keineswegs abgehe. Die Beziehung der Theile auf einander iſt aber ihr Verhältniß. Dies iſt zwar theils durch den Raum (Form) theils durch die Qualität (Farbe) ausgedrückt: doch bleibt es etwas von beiden Verſchiedenes, das Raum und Qualität gleichſam nur zufällig zur Form genommen hat, ſelbſt aber nicht im Raum iſt, ſo wenig als in der Zeit. Denn es iſt die Idee des Gegenſtandes, das Ding an ſich, das [2] außer allem Raum und aller Zeit iſt.

Die äſthetiſche Betrachtung iſt alſo einerſeits das Bewußtſeyn meiner ſelbſt als reinen Subjekts des Erkennens, und andrerſeits die Erkenntniß des Dings an ſich oder der Platoniſchen Idee: und dieſes beides iſt unzertrennlich, iſt Eins, das der erſte Ausdruck ſubjektiv, der zweite Objektiv ausſpricht. [33.] Beim Eintritt der äſthetiſchen] Betrachtung bin ich nicht mehr Perſon, ſondern reines willensfreies Subjekt des Erkennens: und das ſchöne Objekt iſt nicht mehr einzelnes Ding in R[aum] und Z[eit]; ſondern iſt Idee.

[3. 9—10 u. 29—33 am Rand angeſtrichen.]

Da jedes Ding eine rein objektive Betrachtung (also im Subjekt den Zustand des reinen Anschauens) zuläßt, so ist auch jedes Ding schön und auch jedes Ding Ausdruck einer Idee. [33.] Aliter: Da 1°) jedes Ding rein objektiv betrachtet werden kann; und da 2°) in jeder Erscheinung ein Ding an sich, also eine Idee erscheint; so ist auch jedes Ding schön.

Daß auch das unbedeutendeste als schön d. h. rein Objektiv betrachtet werden kann, belegen die niederländischen Stillleben und einige Landschaften von Ruisdael und Friedrich, die nur wenige und ganz alltägliche Gegenstände darstellen. Schöner ist aber eins als das andre dadurch, daß es die reinobjektive Betrachtung erleichtert,*) sehr schön, wenn es gleichsam dazu zwingt: dies ist der Fall wenn seine Theile ein sehr bestimmtes, durchaus bedeutendes und mannigfaltiges Verhältniß zu einander haben und dadurch eine sehr bedeutende viel sagende Idee ausdrücken; dies ist am meisten bei der menschlichen Gestalt [3] der Fall. Um einen minder schönen Gegenstand rein objektiv zu betrachten, ist schon ein höherer Grad von Abziehung vom Willen, eine tiefere Gemüthsruhe, erfordert: daher das rührende des Stilllebens und der sehr einfachen Landschaft: [W. sp. 33.] indem solche nämlich an den ruhigen willensfreien Zustand des Mahlers erinnern, meistens dazu noch im Kontrast mit unserm eignen unruhigen durch Wollen verunreinigten Gemüthszustand.

Eine Idee (indem wir jetzt von der objektiven Seite dieselbe Betrachtung anstellen die wir eben von der subjektiven machten) drückt ebenfalls jedes Ding aus, nicht nur jeder Organismus oder Krystall; sondern auch jedes ungeformte und jedes Artefakt. Denn die letzteren drücken insgesammt die Idee der allgemeinsten Formen (gleichsam die tiefen Baßtöne) der Natur [33.] die Grundideen, Baſes, der Natur, aus, nämlich die Ideen der Materie, [33.] Schwere und des Lichts überhaupt. Dies ist der Fall bei Felsen, Gewässern und Gebäuden. Die schöne Architektur leistet dies, daß sie eben die Qualität der Materie als solcher, und besonders des Lichts, [33.] (daher ge-

*) [33.] Aus dieser Wahrnehmung scheint Kants Erklärung entsprungen zu seyn, „Schön sei das Objekt das ein harmonisches Spiel der Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft veranlaßt;" welches doch wohl heißt, ein Objekt dessen Apprehension durch Verstand und Sinne, also Anschauung, uns leicht wird.

winnen ſchöne Gebäude ſo ſehr im Sonnenſchein; auch im Mondſchein.) zu leichter, entgegenkommender, ſich gern darbietender Anſchauung bringt. Schlechte Gebäude leiſten dies wenig oder gar nicht: dennoch kann die Materie auch in ihnen ihren Karakter nicht verleugnen und ablegen: [4] alſo ſind auch ſie einer äſthetiſchen Betrachtung fähig, indem man die Materie und das Licht in ihnen betrachtet, wobei indeſſen die ihnen künſtlich gegebene Form keine Erleichterung iſt, ja vielmehr ein Hinderniß, davon man wegſehn muß, ſo daß hier die äſthetiſche Betrachtung ſehr erſchwert iſt.

[3ß.] (Dies iſt mit frühern Aufſätzen über das Schöne[1] zu vergleichen. [Sp. 3ß.] und mit p 7 dieſes Bogens. [= S. 267.32f. dieſ. Bdes.])

[§. 381.]

„Durch die Sünde iſt der Tod in die Welt gekommen", ſagt das Chriſtenthum. Aber der Tod iſt bloß der übertriebne, grelle, gellende, plumpe Ausdruck deſſen was die Welt durch und durch iſt. Alſo iſt es wahrer zu ſagen: die Welt iſt durch die Sünde.

[§. 382.]

Die Befriedigung des Geſchlechtstriebs iſt an ſich ſchlechthin verwerflich, weil ſie die ſtärkſte Bejahung des Lebens iſt. Dies gilt von der in der Ehe wie von der außer der Ehe. Letztere aber iſt doppelt verwerflich, weil ſie noch dazu Verneinung des fremden Willens iſt, indem das Mädchen mittelbar oder unmittelbar dadurch in Unglück geräth, der Mann alſo ſeine Luſt auf Koſten des Glücks Andrer befriedigt. Eine Ausnahme hievon wäre wenn ein Mädchen oder Witwe reich genug [5] iſt Kinder zu verſorgen, und ſtark genug die fremde Meinung zu verachten. Ueberhaupt trägt das Weib bei der außerehlichen Befriedigung nicht jenen zweiten höhern Grad der Schuld: ſtatt deſſen nur Unglück da[s][2] ſie ihrem Leichtſinn dankt: [3ß.] und der Mann allein die Schuld. Ehebruch iſt als der ärgſte Diebſtahl noch um einen Grad ſchlechter.

[§. 383.]

Bosheit und Güte haben Thiere ſo gut als Menſchen und ein Thier (z. B. der Hund) iſt beſſer als ein andres (die

[1] [G,2 u. H,4f. = S. 30.2f. u. S. 35.5f. dieſ. Bdes.]

[2] [Schop.: daß]

Katze.), d. h. bejaht seine Existenz nicht so entschieden mit Verneinung und Unterdrückung der fremden. Aber kein Thier hat Freiheit. Mit dem Seyn ist sein Handeln gegeben: sein Handeln ist nur die Entwickelung in der Zeit dessen was sein Leib ausdrückt: von der durch seinen Leib gesetzten Handlungsweise kann es nie abgehn. Daher hat auch jede Species nur Einen empirischen und intelligiblen Karakter, eben weil dieser nur in der Zeit und Reihe der Handlungen ausdrückt was schon der Leib im Raum ausdrückt, und dieser bei der ganzen Species derselbe ist. Das Thier kann also seine Natur nie verleugnen und verneinen. Der Mensch kann dies. [6] Durch die Vereinigung der Phantasie mit der Vernunft erkennt er die Ideen, d. h. das Leben und seinen Willen, dessen Ausdruck es ist: er kann nun Mißfallen und Wohlgefallen an den Ideen haben. Durch Vernunft kann er nach jenem Misfallen und Wohlgefallen sein Handeln bestimmen und mit Vernichtung des natürlichen Karakters sich einen künstlichen schaffen und dieser ist ein empirischer, aber Ausdruck des intelligiblen, d. h. der Bestimmung seines Willens in Folge der erkannten Ideen, und in Beziehung auf diese, so wie der empirische die Bestimmung seines Willens in Folge der erkannten einzelnen Dinge und in Beziehung auf diese ist. Das ist also die Freiheit des Menschen, daß er das Wesen des Lebens in den Ideen erkennt, das Ganze des Lebens in Begriffen übersieht, und nun sich sein Wille bestimmt ob er das Leben unbedingt (also auch mit Vernichtung fremden Willens und Leibes) oder bedingt und wie bedingt will, oder es unbedingt nicht will und verneint. Sein Leib begründet also nur problematisch sein Handeln: es ist völlig unbestimmt ob ganz, zum Theil, oder gar nicht er seinem Leib, d. i. der Natur, gemäß handelt. Er ist frei.

[§. 384.]

[7] Eine Landschaft (sei es in der Natur oder gemahlt) mit weitem Horizont, völlig Wolkenlosen Himmel, ganz stiller Luft, ohne Thiere und Menschen, ohne schäumende Gewässer, aber mit Bäumen und Pflanzen, — ist wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allen Jämmerlichkeiten

[Sp. 33. n. 3. 12:] Taugt nicht!

[Sp. 33. n. 3. 27 f.:] Das Thier ohne Freiheit quält sich also umsonst?

unſers Wollens: das daher: weil ſie nichts enthält das unſerm Willen günſtig oder zuwider ſei, da[s][1] uns freuen oder ängſtigen, aber auch nichts da[s][1] uns durch Anregung des Willens, [Sp. 31.] alſo auf gemeine Art, unterhalten könnte; ſo daß uns nur die reine Kontemplation, in der wir uns als reines Subjekt des Erkennens bewußt werden, übrig bleibt; oder wenn wir ihrer unfähig ſind, wir mit beſchämender Herabſetzung der Quaal der Langenweile preisgegeben werden. Eine ſolche Landſchaft ruft alſo das reine Subjekt des Erkennens hervor, und iſt in Hinſicht auf unſre eigne Genialität, das Maas unſrer Würde oder Plattheit: ſie zeigt uns was wir intellektuell werth ſind [33.] wie dies auch überhaupt der Grad unſrer Fähigkeit zum Lieben oder Ertragen der Einſamkeit leiſtet. — Iſt ſie aber auch noch ohne Pflanzen, ſo beängſtigt dieſe Abweſenheit des uns zu unſrer Subſiſtenz nöthigen Organiſchen, ſchon den Willen: die Stimmung wird mehr [8] tragiſch, fordert ein Entſagen des Lebens, wird der ähnlich, welche folgende Landſchaft hervorbringt.

Eine Landſchaft mit ſtürmiſchem Himmel, helldunkel, drohenden ſchwarzen Wolken, ſchäumenden Waſſern, viel Felſen und öde. Sie rückt uns unſere Abhängigkeit, unſern Kampf mit der feindlichen Natur, vor Augen: zeigt uns das Gebrochenwerden des Willens, und durch dieſen gebrochnen Willen, blickt doch das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig unerſchüttert, nicht mitgetroffen [33.] (unconcerned), die Gegenſtände auf welche dem Willen ſo furchtbar ſind. Wir werden uns der Duplicität unſres Weſens bewußt, zugleich nämlich des in ſeiner Erſcheinung, dem Leib, abhängigen, dem Zufall und ſeinen blinden und gewaltigen Mächten preisgegebnen, nichtigen, vergänglichen Willens, und zugleich des Subjekts des Erkennens, das als Bedingung aller Vorſtellung der Träger [d. 33.] ⟨und die Bedingung⟩ eben dieſer ganzen Welt iſt, die nur ſeine Modifikation, ſeine Vorſtellung, ein an ihm vorübergehendes iſt. Dieſer Eindruck iſt das Erhabene. Er wird erregt durch den Anblick alles deſſen, was uns eine

Dresden 1815. K,K,K. [1] dem Willen ohne allen Vergleich überlegne Gewalt zeigt, doch ſo daß dieſe Gewalt uns nicht für den Augenblick perſönlich

[1] [Schop.: daß]

bedroht, und wir dadurch die Ruhe der Kontemplation behalten. [b.] ⟨Das Erhabne beſteht alſo in dem Kontraſt⟩ Das Schöne (wovon p 1 des vorigen Bogens [= S. 264.9 f. dieſ. Bdes.]) alſo und das Erhabene ſind Eins, ſofern beide [33.] ſubjektive betrachtet, der Zuſtand ſind, in welchem der Menſch ſich als reinen Subjekts des Erkennens, frei von allem Wollen, bewußt wird. Beim Schönen aber iſt der Wille [33.] ohne Gewaltſames Losreißen von ihm, leicht und von ſelbſt völlig beſeitigt und ſogar auch ſeine Idee vergeſſen. Beim Erhabenen hingegen iſt der Zuſtand des reinen Erkennens [33.] nur durch ein gewaltſames Losreißen vom Willen, ein freies Erheben über ihn gewonnen und iſt noch begleitet von einer Erinnrung an den Willen; nicht an den Willen in concreto; (es iſt kein einzelner Willensakt, Wunſch oder Furcht, eingetreten) ſondern an die Idee des Willens, die ſich in der Objektität des Willens, dem Leibe, darſtellt*): die Idee des Leibes alſo begleitet hier die Kontemplation des Gegenſtands (in welcher der Menſch ſich als reines Subjekt des Erkennens bewußt wird) und zwar in der Beziehung zum kontemplirten Gegenſtand, daß dieſer nämliche, an welchem der Menſch [2] ſich zum reinen erkennenden Subjekt emporhebt, zugleich dem Leibe furchtbar iſt und ihm Vernichtung droht. Daß man alſo durch Betrachtung des nämlichen Gegenſtands ſich ſeiner bewußt wird, als reinen, ewigen, unabhängigen, welttragenden Subjekts des Erkennens und zugleich als höchſt hinfälligen abhängigen Subjekts des Willens, in ſeiner Erſcheinung dem einzelnen Leib dargeſtellt, dies iſt das Erhabene. Es wird erregt durch jeden Gegenſtand der auf das Brechen des Willens, ja nur auf ſeine Hinfälligkeit und Nichtigkeit deutet. So erregen den Eindruck des Erhabenen nicht nur die dem Leib Vernichtung drohenden Gegenſtände, [33.] wie das Meer im Sturm, herabhängende ungeheure Felſen, Vulkane, Ungewitter, große Waſſerfälle, das Getöſe des Baſſins von St. Feriol u. ſ. w. ſondern auch der unendliche Umfang der Welt bei Betrachtung des Firmaments und die unendliche Zeit beim Andenken grauer

*) [33.] darum geht bei wirklicher perſönlicher Bedrängniß und Gefahr der Eindruck des erhabnen verloren und macht der Angſt Plaz, die die Kontemplation aufhebt, weil nun nicht mehr die bloße Idee des Willens ſondern er ſelbſt in concreto eingetreten iſt: die Erhebung uns benommen iſt.

Vorzeit (ſiehe Bog. Y, Y, p 6. — [= S. 219. 9 f. dieſ. Bdes.]) weil hier der Leib als eine verſchwindende Größe in Raum und Zeit erſcheint: darum auch ein ſehr großes Gewölbe, (St. Pauls in London) weil auch da der Leib verſchwindet u. ſ. w. — Da beim Erhabnen der Eindruck des Schönen, nämlich der Zuſtand des reinen Erkennens, [3] immer vollſtändig da iſt, und nur ein (über die Welt erhebender, Ernſt fordernder) Zuſaz das Erhabne ausmacht, ſo giebt es je nachdem dieſer Zuſatz ſtark, laut, dringend, nah oder fern iſt, viele Grade des Erhabnen. Ein ſchwacher und dadurch merkwürdiger Grad davon iſt der den die im Anfang dieſes Aufſatzes beſchriebne ſtille Landſchaft hervorbringt: denn ſie erinnert an kein Brechen des Willens durch Zerſtöhrung des Leibs, auch nicht an die verſchwindende Größe des Leibs in den unendlichen Zeit und Raum: ſondern ſie zeigt bloß dem Willen Mangel an Gegenſtänden für ihn, die ihn auf dieſe Art an ſeine Abhängigkeit erinnern, indem er des ewigen Strebens und Erreichens bedarf; im Kontraſt hiegegen alſo, erſcheint hier das reine Subjekt des Erkennens, in ſeiner Ruhe und Allgenugſamkeit: hier wird mit nichts gedroht als mit der Leere des Nichtbeſchäftigten Willens, welche dem Zuſtand der Gemeinheit (von dem keiner auf jeden Augenblick ſeines Lebens frei iſt) als Langeweile furchtbar iſt.

[3.] Man kann das Erhabene im Allgemeinen ſo erklären: wenn ein Gegenſtand der unſerm Willen (unſern Bedürfniſſen) nicht zuſagt, ſondern ehr ihm feindlich iſt, dennoch Gegenſtand unſrer Betrachtung wird, ſo daß wir in dieſer zum reinen Subjekt des Erkennens werden, ihn daher gern betrachten, unſern Willen und ſein Verhältniß zum Gegenſtand ganz vergeſſend, ſo ſind wir eben dadurch über uns ſelbſt (d. h. über unſern Willen) hinausgehoben: wir nennen dieſen Zuſtand Erhebung, Gefühl des Erhabenen, das ihn veranlaſſende Objekt erhaben. Das Trauerſpiel iſt der Gipfel des Erhabenen.

Gefühl des Schönen iſt Bewußtſein unſrer ſelbſt allein als reinen Subjekts des Erkennens, herbeigeführt durch die Deutlichkeit mit der [4] das Objekt eine Idee ausdrückt und dadurch der Kontemplation erleichternd entgegen kommt. Gefühl des Erhabenen iſt es, wenn der nämliche Zuſtand unſrer ſelbſt allererſt gewonnen iſt durch ein Losreißen, Abwerfen, Befreien vom Willen, das nothwendig war, indem der Gegenſtand der der Kontemplation durch ſeine Bedeutſamkeit günſtig iſt, zugleich dem Willen furchtbar iſt: dies kann er hauptſächlich auf drei Arten ſeyn: 1) als Erſcheinung des Leidens des Lebens, ſo das Trauerſpiel und furchtbare lebenzerſtöhrende Naturerſcheinungen. 2) extenſive Größe des Raums und der

Zeit wahrnehmbar geworden, und das Individuum den Leib zu Nichts verkleinernd. 3) Mangel an Objekten des Willens; Öde, Stille. —

[§. 385.]

[4] Die Worte Wirklichkeit und wirklich sind in der Philosophie ungleich besser und treffender als die gleichbedeutenden Realität und real: jene sind der Teutschen Sprache ausschließlich eigen und sie hat Ursach darauf stolz zu seyn.

[§. 386.]

Meine Philosophie wird nie im Mindesten das Gebiet der Erfahrung, d. h. des Wahrnehmbaren, im ganzen Umfang des Begriffs, überschreiten. Denn sie wird, wie jede Kunst, bloß die Welt wiederholen.

[§. 387.]

Aus den Scholastikern strahlt bisweilen theilweise die völlige Wahrheit hervor, nur immer wieder verunstaltet und verdunkelt durch die christlich-theistischen Dogmen, denen sie durchaus angepaßt werden sollte. So kämpfte in den Scholastikern Philosophisches Genie mit tiefgewurzeltem Vorurtheil.

[§. 388.]

Wenn man bei Kontemplation, d. i. ästhetischer Anschauung eines Objekts, nur noch reines Subjekt des Erkennens ist und den Willen vergessen hat: so mischt sich in diese Seeligkeit doch bald ein leiser Schmerz, der eigentlich [5] eine leise aber stöhrende Erinnerung an die Persönlichkeit, d. i. an den Willen ist. Unkundige denken dann, es sei bloß eine Erinnerung an betrübte Umstände in denen sie sich grade jetzt (in der That aber immer) befinden. In Wahrheit aber ist es eine Betrübniß darüber, daß das reine Subjekt des Erkennens sein Erkennen durch ein unmittelbares Objekt vermittelt, das nothwendig die Verkörperung, Erscheinung, eines Willens ist. —

Das Genie besteht in der Erkenntniß der Ideen. Die Genialen kontempliren daher die Gegenstände. Daher eigentlich leuchtet das Genie nur aus den Augen, indem der Blick eines Kontemplirenden etwas festes, lebhaftes hat und sogar oft (wie

bei Göthe) das Weiße über der Pupille ſichtbar wird. (NB, Bei heftigen, wilden Menſchen kann dies letztere auch der Fall ſeyn, wiewohl aus andern Urſachen und iſt durch das Rollende der Augen dann leicht zu unterſcheiden) — Ungeniale haben kein Intereſſe an der Idee welche [6] ein Gegenſtand ausſpricht, ſondern nur an den Beziehungen des Gegenſtandes auf andre und zuletzt auf ihre Perſon. Daher kontempliren ſie nicht, fixiren ſelten etwas lange, ſind mit Allem Betrachten bald fertig. Ihr Auge trägt darum auch nicht jenes Gepräge des Genies. Ja recht platte gemeine Philiſter, haben den wahren Gegenſaz des Kontemplirens, das Spähen. Ihr Blick iſt daher durchaus ſpähend, was ſich beſonders ausdrückt wenn ſie um deutlicher zu ſehn häufig die Augen zuſammenziehn (connivere). Dies thut, wenigſtens habituell, gewiß kein wahrhaft genialer Menſch; ſelbſt wenn er kurzſichtig iſt nicht. [Sp. 33.] Siehe Bogen N, N, N, p 1 seq. [= S. 285. 18 f. dieſ. Bdes.]

Für jede Idee giebt es einen Begriff, aber nicht für jeden Begriff eine Idee. Das unterſchied Plato nicht wohl, indem er [b] ⟨irgendwo⟩[1] ſagt auch der Tiſch, der Stuhl u. ſ. w. drücke eine Idee aus, die Idee des Tiſches, Stuhls u. ſ. w. — [7] Das iſt nicht: Tiſch und Stuhl drücken freilich eine Idee aus, aber nicht die Idee von Tiſch und Stuhl: ſondern alle Artefakten dieſer Art drücken nur die Idee der Materie und des Lichts aus. [Sp. 33.] Conf: Alcinous, (varia)

[§. 389.]

Indem man ſich zu glauben bemüht daß Subſtanz und Accidenz im Verſtande (d. h. objektive in den Dingen) lägen, verſucht man ſie zu trennen, und das Ding in Subſtanz und Accidenz zu zerlegen, wie man das Ganze in die Theile zerlegt. Das geht aber nicht, eben weil Subſtanz und Accidenz bloß in der Vernunft liegen, [33.] und der Verſtand ſie gar nicht kennt. Indem nämlich irgend ein wirkliches Objekt eine Vorſtellung iſt die mehreren Begriffen zugleich zum Grunde liegt und ihnen alſo durch dieſe Beziehung [b] ⟨phyſiſche⟩ Wahrheit ertheilt, [33.] ich aber dieſes Objekt durch Begriffe darſtellen, in Begriffen niederlegen will; ſo hängt es von meiner Willkühr ab, welchen von mehreren

[1] [Sp. Korr.] de Republica X initio

Begriffen denen es zum Grunde liegt ich zuerſt aufſtellen und dann durch Hinzufügung der übrigen Begriffe, das Objekt vom ganzen Umfang jenes erſten [8] Begriffs auf einen Theil deſſelben beſchränken will. So kann ich z. B. um ein und daſſelbe Objekt in Begriffen zu fixiren, ſagen: eine grüne, hölzerne, Kugel: — oder: ein grünes, kugelrundes Holz: — oder ein kugelrundes, hölzernes, Grünes. — Subſtanz und Accidenz entſtehn alſo bloß aus einer Verfahrungsart der Vernunft bei ihren Abſtraktionen, liegen aber nicht, vor aller Abſtraktion, im Objekt, oder ſubjektive im Verſtande als deſſen Kategorien. — Es giebt nur eine Kategorie (wie oben[1] ausführlich gezeigt): die der Kauſalität; und der Verſtand iſt nichts andres als Urſach und Wirkung vom Subjekt ausgehend gedacht: d. h. das Vermögen Urſach und Wirkung zu erkennen. Jede Geiſteskraft iſt nur eine Klaſſe von Vorſtellungen vom Subjekt ausgehend betrachtet, und dazu iſt noch der Ausdruck Kraft hier immer bildlich zu verſtehn.

[§. 390.]

[1] Zu dem, Bogen T, T, p 1. [= S. 190.2 f. dieſ. Bdes.] über Muſik Geſagten, füge ich Folgendes. **Dresden 1815, L, L, L.**

Die[2] Melodie erzählt die Geſchichte des Willens, und zwar wie er ſich darſtellt, nicht durch die bloße Korporiſation wie in Stein und Pflanze, ſondern in einer Reihe von Thaten, wie beim Thier, und eigentlich in einer Reihe die durch den Rück- und Vor-blick (mittelſt der Vernunft) Zuſammenhang mit Bewußtſeyn geſtattet, wie beim Menſchen: alſo eigentlich die Geſchichte des menſchlichen Willens erzählt die Melodie, und zwar hat ihre Sprache Allgemeinheit ohne Abſtraktion, vielmehr mit durchgängiger Beſtimmtheit verbunden: grade wie die räumlichen Figuren als Normalanſchauungen Allgemeinheit in Verbindung mit durchgängiger Beſtimmtheit haben und frei von Abſtraktion ſind.

Wie nun alles Wohlſeyn oder menſchliche Glück bloß darin beſteht daß der Wille ſtets ſtrebt und wieder Befriedigung findet und ſo immerfort; ſo iſt das Weſen der Melodie ein ſtetes

[1] [WW, 7 = S. 209.30 f. dieſ. Bdes.]

[2] [Von hier bis „die Melodie fröhlich oder traurig" (S. 274.8) aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 306.32—308.25.]

Abweichen und Abirren vom Grundton und immer wieder endliches Zurückkehren zu demſelben.*)

[2] Dieſe Abweichung in der alle Melodie beſteht iſt unendlich mannigfaltig. — Je nachdem die Töne ſich raſch folgen, ohne große Sprünge, und ohne gar zu ſehr vom Grundton in Diſſonanzen ſich zu entfernen und immer bald ihn wieder finden, oder auch von allen dieſem das Gegentheil thun, — iſt die Melodie fröhlich oder traurig.

Die Harmonie ſtellt, wie geſagt, die verſchiedenen Stufen des Lebens, d. h. der Erſcheinungen des Willens, alſo die Stufenleiter zwiſchen der lebloſeſten Materie und dem Menſchen dar: das Lebloſeſte drückt die Tiefe aus. Wie aber keine Materie ganz leblos iſt und immer wenigſtens durch Schwere ein Wollen darſtellt: ſo iſt auch keine unendliche Tiefe der Töne: ſie verſtummen wenn man über den letzten Grad der Tiefe hinaus will: ſo findet, wer ganz lebloſe Materie ſucht, Nichts. Vom Ton iſt ein gewiſſer Grad der Höhe wie von der Materie ein gewiſſer Grad der Spontaneität unzertrennlich.[1]

[3] Ferner: die Melodie greift als integrirender Theil in die Harmonie und dieſe eben ſo in jene: wie der Wille in allen Stufen ſeiner Erſcheinungen nur Einer iſt und im Ganzen dieſer Erſcheinungen ſich in unendlichen Graden der Deutlichkeit offenbart.[1] [3₃.] Siehe p 1 des folgenden Bogens [= S. 279. 23 f. dieſ. Bdes.].

*) [3₃.] Das Wohlſeyn beſteht im ſchnellen Übergang [vom Wunſch zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Wunſch. Daher ſind raſche Melodien heiter. Das Stocken zwiſchen dem Wunſch und der Befriedigung iſt Leiden; das Stocken zwiſchen der Befriedigung und dem neuen Wunſch iſt mattes Sehnen, Languor und drückt ſich im Adagio aus. Die raſche Tanzmuſik in kurzen Sätzen ſcheint nur das gemeine, leicht zu erreichende Glück zu bezeichnen, das Allegro maestoso in langen Sätzen das Streben nach einem fernen, ſchwer erreichbaren, auserleſenen [2] Ziel und deſſen Erreichung. Das Adagio in langen Sätzen das mühſame Erreichen ſolchen weiten Zieles, bei Verſchmähung jedes kleinlichen Glücks. Iſt es mol ſo ſtellt es das Verfehlen ſolchen großen Strebens dar. Die Tanzmuſik in mol das Verfehlen des leichten kleinlichen Glücks, das Placken des Lebens, wie das Adagio in mol das Leiden einer ſchönen Seele, die durch nichts kleinliches zu befriedigen war, das Brechen eines großen, ſeine Objekte wählenden Willens.

[1] [Von „Die Harmonie ſtellt" bis hierher aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 304. 34—305. 17.]

[§. 391.]

Wäre der Mensch nicht, so wären weder Thiere, noch Pflanzen, noch Materie.*) (Letztere beiden schon deshalb nicht weil sie ohne mittelbar erkannt zu werden nichts sind: doch davon wird hier abgesehn [Z3.] obwohl dies eine neue Bestätigung giebt). Denn Thier und Pflanze sind Erscheinungen, Objektität, desselben Willens dessen Erscheinung der Mensch ist: dieser ist nur die völligere Erscheinung desselben Willens: und da je mehr der Wille in die Erscheinung heraustritt, desto mehr auch die Erkenntniß, als das erlösende Princip, ihn begleitet so ist beim Menschen auch erst der Grad von Erkenntniß, der Freiheit möglich macht. Diesen Grad von Stärke die der Wille haben muß um von der Erkenntniß bis zum Grad [4] der Vernunft begleitet zu seyn, muß er erreichen, wo er sich nicht durch Freiheit wendet: darum muß, wo Wille zum Leben erscheint, er auch in vernünftigen Wesen erscheinen, bei denen erst seine Wendung möglich wird. [Z3.] Denn in sich trägt er keine Beschränkung, und gienge ins Unendliche, wüchse nicht im selben Verhältniß die Erkenntniß, das erlösende Princip, und machte, sobald sie bis zur Vernunft gestiegen ist, durch Freiheit die Wendung möglich. Darum also muß Mensch seyn wo Thier und Pflanze ist, aus moralischen Gründen: aus physischen Gründen muß wo Mensch ist, auch Thier und Pflanze seyn.**) Zu diesen verhält sich der Mensch wie das vollste Licht, zu den allmähligen Gradationen aller Halbschatten. Ist das Licht ganz erloschen, so fallen auch die Halbschatten von selbst weg.

[Z3. n. Z. 2f.:] Der Grund der in diesen und allen ähnlichen dogmatisirenden Aufsätzen den Sätzen Nothwendigkeit giebt und den apodictischen Ton autorisirt, ist nicht Grund des Werdens, sondern Grund des Erkennens. Denn Kausalverbindung ist nicht zwischen den Erscheinungen des Willens, da es nur Eine Erscheinung ist: aber diese Erscheinung wird in Raum und Zeit also in der Mannigfaltigkeit erkannt, daher kann durch Aufweisung der Identitäten dieses Mannigfaltigen, Nothwendigkeit nach dem Satz vom Grund des Erkennens da seyn.

*) [Z3.] Die antediluvianische Welt scheint doch keinen Menschen gehabt zu haben. — Man könnte sagen: Alle Abstufungen der Objektivation des Willens, Stein, Pflanzen, Thiere, Mensch gehören nothwendig zusammen sofern sie sich zur vollständigen Objektivirung des Willens ergänzen.

**) [Z3.] Siehe Bog: J, J. p 3 [= S. 142.19 f. dies. Bdes.]

[3a.] Die Thiere und Pflanzen ſind der Nachhall des Menſchen: [b.] ⟨wie wenn eine helle Saite angeſchlagen iſt der Akkord in der Tiefe ſchwächer nachhallt.⟩ Thier und Pflanze ſind die herabſteigende Quint und Terz des Menſchen: das Mineralreich iſt die untere Oktav. Der Menſch enthält, in ſeinem freien Willen, die Bedingung der Erlöſung des Thiers und der Pflanze vom Daſeyn: denn ſie ſind nur die ſchwächere Erſcheinung [5] ſeines eignen Willens: Thier und Pflanze dagegen enthalten die Bedingung zum Daſeyn des Menſchen, denn ſie ſind ſeine Nahrung. [Sp. 3a.] Und weil Thier, Pflanze und Stein nur vom Menſchen, und zwar von der Wendung ſeines Willens, von ſeiner Reſignation, die Erlöſung vom Daſeyn zu hoffen haben, ſo heißt es in den Vedas: „Wie in dieſer Welt hungrige Kinder ſich um ihre Mutter drängen, ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers." (Siehe Asiatick researches Vol: 8, Colebrook on the Vedas, der Auszug aus Samaveda) Denn das Opfer bedeutet überhaupt Reſignation, Entſagung dem Willen zum Leben.

[Sp. 3a.] Eben darauf gründet ſich das Recht des Menſchen die Thiere zu verzehren er muß daſeyn, um ſie zu erlöſen, und bedarf der Nahrung zum Daſeyn.

Im Menſchen erſcheint der Wille am ſtärkſten [3a.] und im vollkommnen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, alſo iſt im Menſchen die größte Bosheit, die größte Quaal und die vollſte Erkenntniß. Alle Thiere quälen ſich: allein eben weil ſie keine Vernunft haben und alſo nur die Gegenwart erkennen iſt ihr Leiden ſehr viel kleiner als das des Menſchen. Ihre Quaal iſt an ſich kein Mittel zur [5] Erlöſung, da ſie ohne Vernunft und daher ohne Freiheit ſind. Da ſie viel weniger Quaal haben, haben ſie eben deswegen weniger Bosheit. [b.] ⟨Denn Erkenntniß, Bosheit und Leiden, ſofern ſolche nämlich Anlage ſind und der Species zukommen, ſtehn in ſtetem Verhältniß.⟩ Die Pflanze quält ſich, denn ſie iſt durchaus ein Streben, und jedes Streben iſt Quaal: doch hier iſt dieſe ſehr gering, und daher von keiner Erkenntniß begleitet. Selbſt die lebloſe Materie quält ſich: denn ſie ſtrebt, indem ſie ſchwer iſt.

Man vergleiche doch die hier aufgewieſene Einheit der Welt, als der Erſcheinung Eines Willens, mit der substantia aeterna des Spinoza! —

[§. 392.]

Tiedemann (Geiſt d. ſpek[ulativen] Phil[oſophie]) Bd 5, p 59. erzählt wie Raymund Lullius ſehr wollüſtig geweſen und viel Liebeshändel gehabt habe. „Seine letzte Geliebte (Leonore) heilte ihn von dieſer Leidenſchaft auf immer und goß

den Schwärmer in der Liebe zu einem Schwärmer der Religion und Philoſophie um. [6] Als er ſie einſt voll der heißeſten Glut in die Kirche begleitete, lud ſie ihn in ihr Zimmer und zeigte da dem höchſt entzückten und die Befriedigung aller Wünſche erwartenden jungen Mann, ihre vom Krebs durchfreſſne Bruſt. Wie bedonnert ſtand Raymund da, gieng in ſich, beſchloß ſein Leben zu ändern und zog ſich in die Wüſte zurück, in der bitterſten Reue und im Gebet Beruhigung ſeines Herzens zu ſuchen."

Wo iſt hier der Zuſammenhang zwiſchen dem Krebs und der Bekehrung? Wo iſt der Aufſchluß zu dieſer Sinnesänderung? Dies iſt er: die zerfreſſne Bruſt der Geliebten ſpricht: „erkenne was das Leben ſei, das du eben ſo heftig bejahen wollteſt: voll unendlichen Jammers iſt es, es iſt ὑπουλος."

[§. 393.]

Alle Zufälligkeit iſt relativ: (es giebt keine abſolute). Sie iſt nämlich ein negativer Begriff, deſſen Inhalt iſt, daß zwei oder mehrere Gegenſtände, obwohl ſie, ſei es in Zeit, oder Raum, oder Qualität, etwas gemeinſchaftliches haben, doch nicht nach dem Satz vom Grund [7] ſich auf einander beziehn [3z.] alſo nicht im Verhältniß von Grund und Folge zueinander ſtehn. Abſolute Zufälligkeit, die ein Unding iſt, bezeichnet daß ein Objekt ſei, da[s][1] keineswegs dem Satz vom Grund unterworfen wäre, und daher auf nichts außer ihm[2], nach dem Saz vom Grund, ſich bezöge. [3z.] Die Unvorſtellbarkeit dieſer abſoluten Zufälligkeit iſt eben der negative Inhalt des Satzes vom Grund: zu ihrer Annahme müßte alſo dieſer erſt umgeſtoßen werden. — Mit Läugnung des Satzes vom Grund verliert aber auch der Begriff Zufälligkeit alle Bedeutung, da er ſie nur in Bezug auf jenen Saz hat. Indem man als gewiß vorausſetzt daß jedes Objekt in einem andern ſeinen Grund hat, nennt man es in Beziehung auf alle andern, jenes eine ausgenommen, zufällig.

Wahrhaft grundlos und frei vom Satz vom Grund iſt der Wille: aber nur der Wille ſelbſt; nicht ſeine Erſcheinung. — Dieſe iſt 1) als bloßes **Leben** (in Kryſtall, Pflanze, Thier) dem Geſetz der Kauſalität unterworfen, ſo-

[1] [Schop.: daß]

[2] [Hier folgt im M.S. ein: ſich, das durch das folgende, ſpäter hinzugefügte, überflüſſig geworden iſt.]

fern die Materie an der ſie erſcheint, nach der Kette der Urſachen in dem Zuſtande iſt in welchem die Erſcheinung eintreten kann: daher geht der Erſcheinung des Individui Zeugung, oder der Zuſtand der Flüſſigkeit in welchem generatio aequivoca oder Kryſtalliſation möglich iſt, vorher.

Die Erſcheinung des Willens iſt 2) als That, dem Geſetz der Motivation unterworfen. Das Motiv begründet aber nicht den Willen; (denn der iſt grundlos); ſondern nur die Art und Weiſe in der der Wille ſich offenbart, d. h. [8] Objekt wird. Von den Motiven alſo hängt es z. B. ab und läßt ſich aus ihnen zureichend erklären, ob ein Böſer dieſe oder jene kleinliche Ränke und Schurkereien in ſeinem engen Kreiſe ausübt, oder ob er als ein Bonaparte die Welt umwälzt und in Jammer ſtürzt, [33.] nicht aber daß er überhaupt böſe iſt.

Wie aber zur Erſcheinung des [b] ‹Lebens an einem beſtimmten Ort, Zeit und Materie›[1], ein, von urſächlicher Verkettung abhängiger, Zuſtand von Materie erfordert iſt; eben ſo iſt zur Erſcheinung des Willens als That ein Motiv überhaupt erforderlich.

[Sp. 33.] Der von Mallebranche gebrauchte Ausdruck „gelegentliche Urſachen“ causes occasionelles gehört hierher. Alle Urſach und alles Motiv ſind für die Erſcheinung zureichende Gründe: für den Willen aber nicht, er iſt unabhängig von ſeinem Erſcheinen und außer der Zeit. Die Urſachen oder Motive die ſeine Erſcheinung begründen ſind in Beziehung auf ihn gelegentliche Urſachen. Daher z. B. ſobald ich meine Zink- und Kupferplatten auf einander lege zeigt ſich der Galvanismus; jene Lage der Platten iſt ſeine Urſache, ſoweit er Erſcheinung iſt: als Naturkraft aber, d. i. als Wille, iſt er unabhängig von dieſer Urſach und außer der Zeit: in der Zeit erſcheint er ſobald die Urſach ihm Gelegenheit zur Erſcheinung giebt: denn Freiheit hat, auf dieſer Stufe, der Wille nicht. Das Saamenkorn liegt trocken 20 Jahr lang: und [,] kommt es in die Erde, wird zur Pflanze, der außerzeitliche Wille der in dieſer erſcheint tritt hervor ſobald in der Zeit die Kette der Urſachen ihm die Gelegenheit bietet. So iſt im Menſchen der böſe Wille da: erſt die Motive ſind die Gelegentlichen Urſachen ſeines Erſcheinens: hier kann aber die Erſcheinung ausbleiben weil der Wille hier, mit der Vernunft in Einem Individuo vorhanden, frei iſt; ſich wenden kann. Wie die Erſcheinung des Willens in Hinſicht auf ihren Eintritt in die Welt dem Satz vom Grund unterworfen iſt, ſo iſt ſie es auch in Hinſicht auf [1] ihr Verſchwinden, d. i. auf den Tod: auch er aber endigt nur die Erſcheinung, nicht den Willen, den hebt der

[1] [Korr.] Willens als Leben

Tod nicht auf und er ſtellt ſich in 1000 andern Erſcheinungen dar: eben wie die Zeugung nur die Erſcheinung des Willens begründete nicht den Willen der erſcheint. Das Motiv zu einem Verbrechen kann fehlen: der Wille deſſen Erſcheinung es iſt fehlt deshalb nicht. Im vollkommnen Staat muß das Motiv zum Verbrechen fehlen, wegen der Unausbleiblichkeit der Strafe: aber nur die Erſcheinung des böſen Willens iſt dadurch aufgehoben, nicht er ſelbſt.

Die Abweſenheit der Bedingungen zum Leben ſowohl als zur That, [33.] alſo jener Urſachen und dieſer Motive, ſind dennoch auch nicht die geringſte Hemmung der Erſcheinung des Willens; denn ſie heben nichts auf als im erſten Fall die Erſcheinung des Willens an irgend einem beſtimmten Ort, beſtimmter Zeit, beſtimmter Materie: und im zweiten Fall an irgend einem beſtimmten Menſchen oder Thier. Zeit und Raum aber, die Formen der Erſcheinung des Willens, alſo auch dieſe Erſcheinung ſelbſt, die Welt, ſind unendlich [33.] werden alſo nicht durch Wegnahme eines Theils vermindert. Jeder einzelne Ort und Zeitpunkt ſind alſo verſchwindende Größe[n]: und es iſt alſo völlig gleichgültig in welchem Theil des unendlichen Raums und Zeit, alſo der Unendlichen Welt, der Wille erſcheine. [33.] Vergl. den folgenden Bogen p 5. [= S. 282.16 f. dieſ. Bdes.]

[§. 394.]

[1] Anhang zu p 1, des vorigen Bogens [= S. 273.19 f. dieſ. Bdes.] **Dresden 1815, M, M, M.**

Wie die Geometrie alle möglichen räumlichen Formen, ihren Verhältniſſen nach darſtellt, und folglich auch die Formen aller im Raum möglichen Dinge, aber völlig allgemein, ohne ſich auf die Qualität, Größe und Zahl dieſer Dinge einzulaſſen, bei dieſer Allgemeinheit doch nicht in Abſtrakto (für die Vernunft) ſondern in concreto für die reinſinnliche Anſchauung; — grade ſo ſtellt die Muſik in der Melodie den Willen dar; alle möglichen Beſtrebungen des Willens laſſen ſich in der unendlichen Zahl möglicher Melodien darſtellen, aber immer in

[33. n. 3. 32 f.:] Wie es zwar jeder Melodie weſentlich iſt, daß ſie immer nach einigen Takten den Grundton wiederfindet; ſie dennoch aber nicht auf dem Grundton bleiben kann, weil das ſtatt Muſik eine unerträgliche Monotonie wäre: ſo iſt dem Menſchen zwar Erreichung des Gewünſchten nöthig, ebenſoſehr aber auch ſtets erneutes Wünſchen und Streben, ohne welches ihm die Langeweile entſteht die er faſt mehr als das Leiden fürchtet. [Sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 308.5—9; cf. S. 378.25—36.]

der Allgemeinheit bloßer Form ohne Stoff:[1] dennoch nicht in abstracto für die Vernunft, ſondern in der reinſinnlichen Anſchauung in der bloßen Zeit, durch das Gehör auf eine merkwürdige Art, mit gänzlicher Vorübergehung des Raums, gegeben.*) Der Verſtand der immer Raum und Zeit vereinigt, hat gar keinen Theil an der muſikaliſchen Perception; daher auch in ihr nicht (wie bei der Anſchauung räumlicher realer Objekte) die Anſchauung durch einen Uebergang von der Wirkung auf die Urſache geſchieht und das Objekt als Urſache angeſchaut wird: vielmehr bleibt hier (wo alſo [2] ſtreng genommen gar keine Anſchauung iſt) die Wirkung ſelbſt das Objekt. Die Verhältniſſe der Töne unmittelbar beſchäftigen das Subjekt, und geben das Abbild der Welt; welches zu leiſten das Weſen jeder Kunſt iſt.

Wie die reinſinnliche**) Anſchauung des Raums an ſich an keine Größe gebunden iſt [33.] und den geometriſchen Figuren bloß die Proportion, nicht die Größe weſentlich iſt: dennoch unſre Phantaſie nur zwiſchen gewiſſen Gränzen von Größe und Kleinheit uns Bilder anzuſchauen vergönnt: ſo giebt es in der Muſik eine Gränze de[s][1] Hörbaren in der Tiefe und in der Höhe. Die tiefen Töne ſind ſchwererbeweglich als die hohen: ein ſchneller

[1] [Bis hierher aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 310.2—10.]

*) [Sp. 33.] Wenn der Muſik Geſang untergelegt iſt, oder vollends ein Muſikſtück eine ganze komplicirte Handlung begleitet, alſo eine Oper iſt; da iſt dieſe Darſtellung individueller Entwickelungen des Willens oder Menſchenlebens, d. i. das Lied oder die Oper, anzuſehn, wie ein einzelnes beliebiges Beiſpiel, das in der Beſtimmtheit der Individualität dasjenige darſtellt was die Muſik ſelbſt nur in der Allgemeinheit bloßer Form giebt. Sofern nun dies einzelne Beiſpiel wirklich jener allgemeinen Form entſpricht, iſt die Melodie des Liedes, die Muſik der Oper, ausdrucksvoll. [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 310.33—311.4 u. S. 311.26—30.]

**) [33.] NB, wenn, wie oben merken gelaſſen, nur durch den Verſtand Anſchauung iſt: darf man dann wohl von rein ſinnlicher Anſchauung reden? —

[3. 15—20 mit Bleiſtift durchgeſtrichen.]

[33. u. 3. 20 f.:] Noch iſt zu bemerken, daß wenn wir in der Wirklichkeit, durch die Schranken unſrer Natur, immer nur ein Objekt zur Zeit erfaſſen können und dann eben damit die ganze übrige Welt fahren laſſen; wir hingegen in der Muſik unzählige Töne auf einmal wahrnehmen, alſo in dieſer Abbildung des Weſens der Welt viel weitere Umſicht haben als in der uns gegebenen ErſcheinungsWelt. —

[1] [Schop.: der]

Triller in großer Tiefe iſt ſogar unvorſtellbar. Die Begleitung hat daher gemeinlich die Tiefe inne, ſchreitet in ihr meiſt langſam fort, ohne den Zuſammenhang einer Melodie für ſich zu haben: eben wie das Leben und Wollen der Thiere nicht den Zuſammenhang und die abſichtlich fortſchreitende Bewegung hat, welche nur da ſeyn kann, wo Vernunft ſtets vor und rückwärts, auf dem Wege der Wirklichkeit und auf den Wegen unzähliger Möglichkeiten in allen Richtungen, das Ganze überblicken läßt.[1]

[§. 395.]

[3] Einen Punkt giebt es für jeden Menſchen von ausgezeichnetem innern Werth, zu welchem gelangt, er geborgen iſt: dieſer Punkt iſt der wo er innig und völlig klar ſeinen eignen *Werth* erkennt. Und da *Werth* immer relativ iſt, indem dem Begriff die Bedeutung des Vergleichs weſentlich iſt; ſo iſt dies zugleich der Punkt wo er den *Unwerth* der Uebrigen erkennt. Nun iſt er, ſage ich, geborgen: denn die Andern können ihn nie mehr irre machen: ihr Thun und ihr Meinen wiegt ihm jetzt leicht: er iſt über alle Autorität erhaben, erkennt die Beſten für ſeine Geiſtesbrüder und die Menge (l'ignorante et sotte multitude des Rabelais) für beſtand- und weſen-loſe Schatten.

[§. 396.]

Nichts verräth weniger Menſchenkenntniß als wenn man als einen Beleg der Verdienſte und des Werthes eines Menſchen anführt, daß er viele *Freunde* hat: als ob die Menſchen ihre *Freundſchaft* nach dem Werth und Verdienſt verſchenkten! als ob ſie nicht vielmehr ganz und gar wie die Hunde wären, die *den* lieben der ſie ſtreichelt oder gar [4] ihnen Brocken giebt und weiter ſich um nichts bekümmern! — Wer es am Beſten verſteht ſie zu ſtreicheln, und ſeien es die garſtigſten Thiere, der *hat viele Freunde*.

[1] [Von „Die tiefen Töne" (S. 280.20) an frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 306.8—20.]

[Zu n. 3. 22 f.:] „Wundern kann ich mich nicht daß Menſchen die Hunde
ſo lieben:
Denn ein erbärmlicher Schuft, ſo wie der Menſch iſt
der Hund!" —
Göthe.

Es läßt sich gegentheils behaupten daß Menschen von vielem [3₃.] intellektualen Werth [3₃.] oder gar von Genie nur sehr wenige Freunde haben können: denn ihr helles Auge sieht bald alle Fehler und ihr richtiger Sinn wird durch die Größe und Scheußlichkeit derselben immer von Neuem empört: nur die äußerste Noth kann sie zwingen sich gar nichts davon merken zu lassen oder gar die allerliebsten Auswüchse und Beulen zu streicheln. Geniale Menschen können vielmehr nur alsdann von vielen persönlich geliebt werden (denn von der Verehrung aus Autorität ist nicht die Rede) wenn ihnen die Götter noch eine unverwüstliche Heiterkeit des Sinnes, [3₃.] einen weltverschönernden Blick, schenkten, oder auch sie es allmählig dahin gebracht haben, recht eigentlich die Menschen zu nehmen wie sie sind, d. h. die Narren eben auch zum Narren zu haben wie sich's gehört.

[§. 397.]

[5] Das Wort Kraft, in seiner eigenthümlichen Bedeutung, bezeichnet die grundlose Veränderung, d. h. die ursprüngliche Erscheinung des Willens, nicht bloß wie er erscheint im Thun des Menschen, (dessen Motive nie den Willen sondern nur die Art, den Ort und den Zeitpunkt seiner Darstellung, also nur seine Erscheinung in Beziehung auf den Zusammenhang mit andern Erscheinungen, nicht aber ihn selbst begründen) sondern auch [3₃.] im bloßen Leibe des Menschen und Thieres, in jeder Organisation, jedem Krystall, ja auch in der unorganischen Natur, in der Schwere, [3₃.] der Trägheit, dem

[Sp. 3₃. n. 3. 24 f.:] Alle wahre Materialisten strebten dahin alle Bewegung in der Welt aus mechanischen Ursachen zu erklären, und glaubten daß dann keine Frage weiter geschehn könnte. Sie bedachten nicht, daß jener Erklärung immer gewisse Kräfte, wie die des Stoßes, der Schwere, der Trägheit, zum Grunde liegen und unerklärt bleiben, eben weil sie grundlos sind: diese Kräfte nämlich sind eben so grundlos und unerklärlich als die willkührlichen Bewegungen der Thiere. In beiden erscheint, sage ich, der Wille. Was aber beide unterscheidet, ist, daß jene Kräfte, welche jede Mechanik voraussetzt, unzählig vervielfältigte, unter einander ganz gleiche [6] Erscheinungen haben, deren Beschreibung man daher auf allgemeine Ausdrücke zurückführen und Naturgesetze nennen mag. Die Bewegungen der Thiere sind bei jedem Individuo unmittelbar aus de[m][1] grundlosen Willen entstehend, und freier je vollkomm-

[1] [Schop.: der]

Licht, Elektricität, Magnetismus, Wahlverwandschaften u. ſ. w. — Dieſe Erſcheinungen alle ſchreiben wir Kräften zu, d. h. [b.] ⟨Urſachen die keine Urſach weiter haben, alſo grundlos ſind.⟩[1] Die Aufgabe aller Phyſik iſt alſo, die Erſcheinungen am Faden der Kauſalität von einander abzuleiten ſo weit ſie ableitbar, d. h. abhängig ſind, alſo auf Kräfte ſie zurückzuführen, d. h. auf grundloſe [6] [b.] ⟨Urſachen, d. h.⟩ unmittelbare Erſcheinungen des Willens. Die Phyſik geht alſo nicht auf Ergründung der Kräfte der Natur, denn das wäre ein Widerſpruch; ſondern auf Auffindung der Kräfte. Sobald dieſe alle aufgefunden ſind, iſt abgeleitet was abgeleitet werden konnte, d. h. was abhängig iſt: es ſtellen ſich dann geſondert die verſchiedenen Erſcheinungsformen des Willens dar: (jeder Theil der Naturwiſſenſchaft betrachtet eine beſondre Klaſſe derſelben) dieſe aber als ſolche aufzuweiſen [3₃.] wie auch zu zeigen, da[ß][2] der Eine Willen in allen ſich objektivirt, iſt nicht mehr Geſchäft des Phyſikers, ſondern des Künſtlers der in Begriffen die Welt wiederholt. Für den Phyſiker iſt daher jede Kraft nothwendig qualitas occulta, und die Aufſtellung einer ſolchen iſt ihm nur da ein Vorwurf, wo er für Kraft anſah was bloß Urſach iſt und wieder Urſach hat, alſo die Kette der Urſachen da zu Ende glaubte wo er ihr nicht weiter folgen konnte, und ſtatt der wahrhaft grundloſen Erſcheinung, diejenige deren Grund er nicht finden konnte,

---

ner die Organiſation iſt: bei unvollkommnen faſt noch ſo regelmäßig als Naturgeſetze. In allen erſcheint derſelbe Wille: in allen iſt nicht er ſondern ſein Erſcheinen dem Satz vom Grund unterworfen, d. h. abhängig von andern Erſcheinungen: dieſe heißen bei Unorganiſche[m] Urſach, bei Pflanzen Reiz, bei Thieren Motiv, das Motiv eines Menſchen kann ein Begriff ſein. Das Subjekt des Erkennens iſt ſich der Art der Erſcheinungen des Willens im Unorganiſchen a priori bewußt, daher reine Naturlehre. Das Genie, z. B. Shakſpeare, weiß a priori die Erſcheinung des Willens ſelbſt wo er ganz frei iſt, im Menſchen zu construiren. Die geſammte Erſcheinung des Willens in allen Stufen, ſtellt a priori aber nur allgemein und doch völlig beſtimmt, in der Muſik das Genie dar, das reine Weſen des Willens; der Mathematiker und reine Phyſiker dagegen die reine Form.

[1] [W. ſp. Korr.] für den Eintritt jeder einzelnen Erſcheinung dieſer Art ſuchen wir die Urſach, für die ganze Art, für das Daſeyn der Erſcheinung überhaupt aber nicht: denn ſolche iſt grundlos: [3₃.] dies mag wohl den Theoſophen dunkel vorgeſchwebt haben, wenn ſie vom Archaeus ſprachen.

[2] [Schop.: das]

Kraft nannte. Jetzt entſteht freilich die ſchwierige Frage nach dem Kriterium zur Unterſcheidung einer Kraft von einer bloßen Urſach.

[Zu p. 31.] Man kann jede Quelle mehrerer Erſcheinungen vorläufig Kraft nennen bis ſie auf andre Kräfte zurückgeführt iſt.

[7] Von Erkenntnißkräften ſollte man nicht reden, da das Erkennen kein Wirken iſt und auch keine Erſcheinung des Willens iſt, ſondern vielmehr ſein Gegenſatz [33.] das, dem der Wille erſcheint, das einzige was vom Willen frei iſt, (wie in der Rotation der Kugel das Centrum von der Bewegung, oder in der Natur das Licht von den Geſetzen des Stoßes und der Erſchütterung.) und was ſogar die Wendung des Willens, das Nichtwollen möglich macht. Was man, wenn man es richtig auffaßte, mit dem Namen Erkenntnißkräfte belegte, ſind geſonderte Klaſſen von Vorſtellungen in ihrer nothwendigen Beziehung auf das Subjekt betrachtet.

[§. 398.]

Das Erkennen begleitet den Willen wie der Regenbogen den Regen: der Wille iſt lauter Vielheit und Bewegung: eben ſo der Regen: der Regenbogen iſt lauter Einheit und Ruhe: eben ſo das Erkennen. Und dennoch haben Regenbogen und Erkenntniß ihren völligen Gegenſaz, den Regen und den Willen, zur Bedingung und Baſis.

[§. 399.]

[8] Für die Kunſt, alſo auch für die Philoſophie, iſt das Leben, die Welt, die einzige Quelle. Durch Kopiren fremder Bilder wird kein wahrer Mahler, durch Leſen fremder Werke kein wahrer Dichter, auch kein Philoſoph; ſondern auf dieſem Wege entſtehn die zahlloſen imitatores, servum pecus! — Im Leben offenbaren ſich die Ideen, aber auch nur dem Genie: die Andern erkennen faſt nur nach dem Satz vom Grund, welche Erkenntniß nur dem Willen und auch der Wiſſenſchaft dient. Aus Begriffen iſt eben darum keine Philoſophie möglich, wie überhaupt Begriffe für die Kunſt unfruchtbar ſind. Der vollſtändigſte Verſuch einer Philoſophie aus Begriffen (im engſten Sinn des Worts) iſt die Scholaſtik, daher iſt

[33. n. 3. 1 f.:] Vergleiche den vorigen Bogen p 7. [= S. 277. 16 f. dieſ. Bdes.]

ſie ſo ganz und gar nichts. Es iſt aber höchſt merkwürdig daß Begriff und Idee, in ihrem Werth für die Kunſt ſo ſehr entgegengeſetzt, dennoch ſo viel Aehnlichkeit haben, daß man bisher ſie nicht zu unterſcheiden gewußt hat. Dies Aehnliche beſteht darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten: der Unterſchied darin daß die Idee durchgängig beſtimmt und eine anſchaulige Vorſtellung iſt, die ihre Allgemeinheit bloß aus einer ſie begleitenden Reflektion erhält.

Man könnte ſagen aus dem Begriff iſt nicht mehr zu nehmen (in analytiſchen Urtheilen) als man hineingelegt hat, als gleichſam darin wirklich nebeneinander liegt: die Idee dagegen entwickelt Vorſtellungen die in Hinſicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu ſind (alſo ſynthetiſche Urtheile geben) ſie hat gleichſam lebendige Zeugungskraft, und bringt hervor was nicht in ihr wie in einem Behältniß lag, wie es beim Begriff immer der Fall iſt.

[§. 400.]

[1] Die Verwandſchaft zwiſchen Genie und Tugend beruht auf Folgendem. **Dresden 1815 N,N,N.**

Alles Laſter iſt heftiges Wollen, das ſo weit geht, daß die Bejahung des eignen Leibs Verneinung des fremden wird. — Dem Willen dient allein diejenige Erkenntniß die dem Satz vom Grunde folgt. —

Genialität iſt diejenige Erkenntniß welche nicht dem Satz vom Grunde nachgeht, d. i. die Erkenntniß der Ideen. — Dieſer letztern Erkenntnißweiſe hingegeben, ſind wir alſo nicht für den Willen geſchäftig. Vielmehr läßt Jeder, der ſich der rein objektiven Betrachtung der Welt (welches eben die Erkenntniß der Ideen iſt) hingiebt, ſeinen Willen, deſſen Objekte, und ſeine ganze Perſon, gänzlich aus den Augen, kümmert ſich nicht weiter um deren Angelegenheiten, ſondern wird reines willenloſes Subjekt des Erkennens. Das Vorherrſchen dieſes Zuſtandes [33.] über den der Beſchäftigung mit dem Willen und deſſen Objekten zeigt alſo daß der Wille eines Menſchen, nicht der Haupttheil ſeines Weſens, ſondern, im Verhältniß zur Erkenntniß im ſelben Menſchen, ſchwach ſei.

[2] Ein ſehr heftiges Wollen, die Wurzel alles Laſters, läßt hingegen den Menſchen nie zur reinen unintereſſirten, vom

Bezug auf das Wollen freien Betrachtung der Welt (welche eben den genialen habitus ausmacht) kommen; ſondern die Erkenntniß bleibt hier ein ſteter Sklav des Willens. [33.] Siehe Bogen K, K, K, p 4 seq: [= S. 271.20 f. dieſ. Bdes.]

Aus dem Geſagten erhellt zur Genüge der Widerſtreit zwiſchen Genie und Laſter. —

Indeſſen kann das Genie, ja es iſt ſehr oft, von einem ſtarken Willen begleitet, und ſo wenig Geniale je ausgemachte Böſewichter waren, ſo wenig waren ſie vielleicht je vollkommne Heilige. Folgendes zur Erläuterung.

Tugend iſt nicht grade poſitive Schwäche des Willens. Vielmehr iſt ſie durch Erkenntniß des innern Weſens des Willens in ſeiner Erſcheinung, der Welt, motivirte Wendung, Hemmung, des an ſich heftigen Willens. Dieſe Erkenntniß der Welt, (deren innres Weſen nur in den Ideen erkannt wird) hat alſo das [3] Genie mit dem Heiligen gemein. Der Unterſchied iſt, daß das Genie dieſe Erkenntniß durch Wiederholung derſelben in einem beliebigen Stoff offenbart, welche Wiederholung die Kunſt iſt, und zu welcher ein Heiliger als ſolcher die Fähigkeit grade nicht hat: der Heilige aber wendet jene Erkenntniß unmittelbar an auf ſeinen Willen; und dieſer wendet ſich dadurch, verneint die Welt. Die Erkenntniß ſelbſt iſt alſo eigentlich nur das Mittel hiezu. Bei dieſem bleibt das Genie ſtehn: es gefällt ſich in dieſer Erkenntniß, und offenbart ſie durch Wiederholung des Erkannten, d. i. Kunſt.

In der Reihe der Organiſationen wächſt mit der Stärke des Wollens, das Hervortreten des Subjekts des Erkennens. Alſo

[33. n. 3. 16 f.:] Abgeſehen von Allem hier Geſagten iſt Folgendes klar. Was erſcheint, und zur Form ſeines Erſcheinens den Satz vom Grund, alſo auch Zeit und Raum, hat, was folglich dahinſchwindet, eigentlich nichtig iſt, und ſeine Nichtigkeit in der Erſcheinung als Tod darſtellt, was durchweg unſeelig iſt, das alles iſt der Wille. Was aber nicht erſcheint, ſondern das iſt dem etwas erſcheint, was folglich nicht dem Satz vom Grund unterworfen iſt, alſo nicht ein ſchwindendes, nichtiges Daſeyn hat, was ewig ruht mitten in der Welt voll Leiden, wie der Lichtſtrahl ruht auch mitten im Sturm, was alſo von allem Leiden und unſeeligkeit frei iſt, das alles iſt das Subjekt des Erkennens. Der Menſch nun alſo, der weit mehr reines [4] Subjekt des Erkennens als Erſcheinung des Willens iſt: der iſt ja ſchon eben dadurch ſeinem größten Theil nach der Nichtigkeit und dem Tode entnommen: und ein ſolcher iſt eben das Genie, ſeinem Weſen nach.

ſetzt jener hohe Grad von Erkenntniß gewaltigen Willen voraus: dennoch zugleich überwiegende Erkenntniß d. h. beide ſind abſolut ſtark, aber die Erkenntniß relativ auf den Willen ſtärker. Wird nun die Erkenntniß nicht, was beim Heiligen geſchieht, ſogleich in [4][1] Beziehung auf den Willen in Anwendung gebracht; ſondern bei ihr ſtehn geblieben indem man ſich an ihr genügen läßt und ſich in ihrer Wiederholung gefällt [33.] was der Fall des Künſtlers, als ſolchen, iſt; ſo iſt der ſtarke Wille noch ungebändigt, und was ihm die Stärke nimmt iſt bloß das Vorherrſchen der objektiven reinen Erkenntniß, die eben den Willen nicht zu ihrem einzigen Objekt macht (was bei gemeinen und ſchlechten Menſchen der Fall iſt) ſondern ſich mit Betrachtung der Ideen beſchäftigt. In den Zeitpunkten wo nun dieſe aufhört, und das Subjekt des Erkennens wieder auf den Willen gerichtet iſt, wirkt daher der Wille wieder in ſeiner ganzen Stärke. Daher alſo haben Geniale oft heftige Begierden, ſind der Wolluſt und dem Zorn ergeben. Zu großen Verbrechen kommen ſie jedoch nicht, weil wenn dieſe ſich ihnen darbieten, ſie die Idee derſelben erkennen, lebhaft und tief erkennen, das Subjekt alſo auf dieſe gerichtet iſt, und nun dieſe Erkenntniß die Uebermacht über den ſtarken Willen gewinnt [5] ihn nunmehr (eben wie beim Heiligen) wendet und die Miſſethat alſo unterbleibt.

Immer alſo participirt das Genie etwas von der Heiligkeit (indem es die Bedingung zu dieſer hat) und der Heilige etwas vom Genie (indem e[r][2] die Bedingung zu dieſem hat).

Die gewöhnliche Gutmüthigkeit des Karakters, die von der Heiligkeit zu unterſcheiden iſt: beſteht eben in Schwäche des Willens, mit etwas geringerer Schwäche des Erkennens. Hier reicht alſo ein geringer Grad des Erkennens der Welt in Ideen, hin, zur Bändigung und Hemmung eines an ſich ſchwachen Willens. Genie und Heiligkeit liegen beide weit: die ganze Erſcheinung iſt ſchwach.

[§. 401.]

Daß Brod in Blut *verwandelt* wird, Waſſer in Pflanzenſaft, ein Eiſen, durch Mittheilung, in einen Magnet, iſt weſentlich das ſelbe als wann ein Weltkörper einen andern in

[1] [Hier folgt im M.S. ein zweites: in.]
[2] [Schop.: es]

ſeine Attraktions-Sphäre bekommt und ihn an ſich reißt. Alle Materie iſt Ausdruck eines Willens, doch die eine mehr als die andre, und der mächtigſte Wille überwältigt die ſchwächern Erſcheinungen [6] die Subſtanz oder Materie dieſer muß dann ſein Ausdruck werden, obwohl mit ſtetem Widerſtreben des Willens deſſen Erſcheinung ſie vorher war, daher der Organismus ſtets mit den mechaniſchen [33] chemiſchen und elektriſchen Kräften kämpft und Leben ein beſtändiges Leiden iſt. Durch ſolchen Kampf beſteht auch das ganze Weltgebäude: er erſcheint als eine beſtändige Spannung zwiſchen der Attraktionskraft größerer Weltkörper auf kleine, welcher nur die Entfernung dieſer (im umgekehrten Verhältniß der Maſſe) widerſteht: dies iſt die Spannung zwiſchen Centripetal- und Centrifugal-Kraft. Jede Maſſe Materie iſt an und für ſich Erſcheinung des Willens, ſie ballt ſich daher zur Kugelgeſtalt, und weil der Wille ein ſtetes Streben iſt (daher die Grundform ſeiner Erſcheinung die Zeit iſt) ſo iſt der Urzuſtand jedes Himmelskörpers nicht Ruhe ſondern Bewegung vorwärts in den unendlichen Raum: dies iſt die Centrifugalkraft: die größre Maſſe zieht die kleinere: dies iſt die Centripetalkraft. In dieſer Spannung erhält ſich das Weltgebäude: in den erſten Elementen ſeiner Erſcheinung [7] iſt alſo der Wille ſchon Kampf. Nichts ruht, denn aller Wille ſtrebt: daher die Aſtronomen ein Fortrücken unſers ganzen Sonnenſyſtems, ferner des ganzen Haufens zu dem unſre Sonne gehört wahrnehmen, und auf ein Fortrücken aller Sonnen zu ſchließen iſt, obwohl dies im leeren unendlichen Raum alle Bedeutung verliert: daher die Unendlichkeit des Raums wie der Zeit das Nichtige des Willens ausdrückt. — Siehe Bogen E, E, E, p 1. [= S. 244.25 f. dieſ. Bdes.]

[§. 402.]

Erkenntniß a priori iſt diejenige von der das Allgemeine dem Beſondern vorhergeht: oder, beſſer, von dieſem unabhängig iſt. Denn das Vorhergehn iſt eine Zeitbeſtimmung und als ſolche dem Zufall unterworfen und nicht weſentlich.

[§. 403.]

Der unkritiſchen Vernunft giebt es Anſtoß wenn ſie die realen Objekte für Vorſtellungen erklären ſoll, ſo gut

als die Begriffe. „Was beide unterſcheidet“ ſpricht ſie, „iſt, daß die realen Objekte allen Menſchen gemeinſchaftlich bewußt ſind, hingegen Jeder ſeine eignen Begriffe hat.“ [8] Allein dieſer Unterſchied iſt gar nicht da. Mehrere Menſchen ſind ſich eines beſtimmten einzelnen Dings nur unter der Bedingung bewußt, daß es Kauſalität äußert auf die Objektitäten ihrer Willen (die Leiber). Das außerzeitliche Subjekt des Erkennens allein hat alſo [3₃] nothwendig und abſolut die Vorſtellung, die wir das Ding nennen; die Zahl der Menſchen aber die ſolche Vorſtellung habend erſcheinen, iſt bedingt durch die Zahl der Leiber, d. i. Erſcheinungen des Willens, auf die das Ding einwirkt.

Daß ein Menſch irgend einen beſtimmten Begriff habe hängt auf gleiche Weiſe ab, nicht vom Begriff, auch nicht von der Erſcheinung ſeines Willens als Leib [3₃] (im Raum), ſondern von der Erſcheinung ſeines Willens [als] Entſchluß [3₃] (in der Zeit), alſo von einem einzelnen Willensakt, der folglich ein Motiv haben muß. [3₃] So nothwendig der Schluß aus den Prämiſſen folgt, ſo zwingt doch die Kenntniß der Prämiſſen [b] ⟨zwingt⟩ niemand den Schluß zu ziehn: vielmehr zieht er ihn nicht wenn er nicht ein Intereſſe [3₃] (alſo Motiv) (gleichviel welcher Art) hat, es zu thun. Wahrnehmung realer Objekte zwingt niemand ſich Begriffe daraus zu bilden: nur der thut es den irgend ein Intereſſe, alſo ein motivirter Willensakt dazu treibt. Denn wie das wahre Urtheil einen nothwendigen Grund hat, ſo

[1] iſt auch das Urtheil eine (wie der Satz vom Grund überall heiſcht) nothwendige Folge dieſes Grundes, jedoch nur für die Vernunft welche nur Begriffe, keine einzelnen Objekte, folglich auch keine Leiber kennt. Die Nothwendigkeit der Folge aus dem Erkenntnißgrunde beſteht alſo darin daß wo geurtheilt [b] ⟨d. h. richtig geurtheilt⟩ wird, nur ſo geurtheilt werden kann, nach den Geſetzen der Vernunft; nicht aber daß dieſer oder jene[r] Menſch wirklich urtheile: dazu kann ihn nur ein Motiv treiben, denn er als Einzelweſen iſt bloß erſcheinender Wille und dieſer kennt keine andern Gründe als Motive. Dresden 1815 0,0,0.

In summa: die Vorſtellungen der erſten Klaſſe ſind alſo nicht mehr als die der zweiten allen Menſchen gemein.

[3. 35—36 am Rand angeſtrichen.]

Daß ein bestimmter Mensch eine Vorstellung der *ersten Klasse* habe, hängt ab vom Verhältniß derselben, nach dem Satz vom Grund, zur Erscheinung seines Willens im Raum, als Leib: daß ein Mensch eine Vorstellung der *zweiten Klasse* habe, hängt ab vom Verhältniß derselben, nach dem Satz vom Grund, zur Erscheinung seines Willens in der Zeit, als Entschluß. Sind auf beiden Seiten diese Verhältnisse gegeben, so sind beide Arten von Vorstellungen allen denen Menschen gemein die in diesen Verhältnissen stehn. —

[2] Zusatz: Daß Mancher keine richtigen Begriffe und Urtheile sich aus gegebenen Gründen zu solchen bilden kann, obwohl er schon *möchte*; ein Andrer dagegen es kann: — dies entspricht in Hinsicht auf die erste Klasse dem, daß Einer ein Objekt sieht, weil er gute Augen hat, ein Andrer nicht weil er schlechte Augen hat.

[§. 404.]

Da *das Leben die Erscheinung von Etwas (dem Willen)* ist, da[s][1] nur im Aufheben seiner selbst Heil finden kann, so muß es wohl in jeder Gestalt traurig und jammervoll seyn; wie wir es denn auch täglich sehn und empfinden. Von allen Arten das Leben zu führen, ist indessen am vorzüglichsten die, welche in steter, doch nicht übermäßiger *körperlicher Arbeit* hingeht, dabei frei von großer Noth, von lebhaften Vergnügungen und von vielem Denken ist. Die *stete körperliche Arbeit* hemmt und mäßigt in jedem Augenblick die Heftigkeit des Willens zum Leben, indem seine Erscheinung, der Leib, sein Gedeihen und die Fortdauer seiner Existenz in jedem Augenblid beschwert und [3] aufgewogen sieht durch die Last der Arbeit: die Ruhe von dieser, welche die größte Freude ist, so ihm zu Theil wird, ist nur eine gelinde Befriedigung des Willens, die ihn zu keiner Heftigkeit anreizt: dies letztere geschieht hingegen durch lebhafte Vergnügungen, und die entbehrt jener Mensch: mit ihnen fallen die großen Schmerzen, nach dem Gang der Natur, meistens von selbst weg, auch bedarf es ihrer nicht um einem solchen Menschen den Willen zum Leben zu brechen: durch die beschriebene Lebensweise, wird solcher, wenn das Indivi-

[1] [Schop.: daß]

duum nicht außerordentlich böse ist, nie die Heftigkeit erlangen um seinen Willen auf Kosten Andrer zu befriedigen, seinen Leib so stark zu bejahen daß er fremde verneint: vielmehr wird nicht viel mehr Wille zum Leben da seyn als eben im Leibe erscheint und das Subjekt des Erkennens nicht einen Willen wahrnehmen der weit über die Erscheinung in diesem Leibe hinausgeht und nicht [4] mit ihr aufgehoben ist: welche Erkenntniß des ewigen Subjekts eben die Gewissensangst ausmacht.

Lebhafte[1] Freuden, d. i. gewaltiges Wünschen das starke Befriedigung findet, sind nur denen zugetheilt die in der großen Welt leben, am meisten denen die eine glänzende historische Rolle spielen. Der Lauf der Dinge bringt solchen zugleich auch große Schmerzen, die hinreichen können den durch jene Lebensweise gewaltig aufgereizten Willen zu brechen und so dasselbe Resultat als oben, nicht zu geben, sondern möglich zu machen: denn die Sache selbst liegt ganz im freien Willen.

[Sp. 33.] Der oben beschriebene Lebensweg ist durch eine Melodie auszudrücken die leicht und sanft hinfließt und bald, ohne große Abweichungen, Sprünge und Dissonanzen den Grundton wiederfindet: dieser letztere Lebensweg hingegen durch eine brilliante Melodie, mit großen Läufen, krausen Passagen, Abweichungen, Dissonanzen, die endlich nach einem schmerzlichen Molton zur Ruhe des Grundtons gelangt.

Wer sich endlich dem Erkennen, der geistigen Ausbildung gewidmet hat, der hat zwar in der Regel weder dauernde körperliche Arbeit, noch heftige Schmerzen erhalten, die seinen Willen brechen können: den mannigfaltigen Leiden des Lebens überhaupt liegt er aber doch bloß und er empfindet sie stärker: was in ihm aber insbesondre den Willen [5] zum Leben tilgen kann, ist daß es ihm schaaler, leerer und nichtiger als Andern erscheint: größre Geisteskraft und weitgetriebne Bildung lassen ihn nicht leicht genügende Gesellschaft finden: der Tand der Andre beschäftigt reizt ihn nicht: die Freude am Vegetiren und am mechanischen des Lebens hat er verloren.

Ist endlich einem Menschen durch besondre Gunst des Zufalls so viele Freude und so wenig Beschwerde und Leiden zugetheilt, daß sein Wille, selbst wenn er nicht ungewöhnlich heftig ist, doch zu keiner Wendung veranlaßt werden kann, (wozu indessen eigentlich wohl der bloße Tod und die Aussicht auf ihn

[1] [Schop.: Lebhaften]

Anlaß genug iſt) ſo iſt ſein Leben eben eine Erſcheinung die ohne Bedeutung dahin fließt, in der unendlichen Zeit: was zufrieden iſt und leben will, lebt eben und weiter iſt da nichts zu ſagen*) [3₁.] über verlorne Zeit iſt nicht zu klagen, da ſie aus unendlichem Born fließt.— Um indeſſen den Willen zum Leben aufzuheben braucht es indeſſen in einer ſchönen [6] Seele keiner eignen bedeutenden Leiden: der Anblick der fremden [3₃.] und der Nichtigkeit der Genüſſe, und der Herrſchaft des Zufalls, des Irrthums, der Bosheit in dieſer Welt (ſiehe die Rede des Mädchens im armen Heinrich; die Bekehrung der ſchönen Seele im Meiſter) reicht hin die Idee des Lebens zu offenbaren, und die Erkenntniß zu geben welche den Willen vom Leben abwendet.

[§. 405.]

Daß alle Organismen, ja alle Körper Erſcheinungen des Willens ſind, iſt auf folgende Art darzuthun.

1) Die Möglichkeit einer grundloſen Bewegung iſt mir unmittelbar gegeben an meinem Leib: unmittelbar einleuchtend iſt es daß die Erkenntniß meines Willens dieſelbe Erkenntniß a priori iſt[,] die die meines Leibes a posteriori iſt. Alſo habe ich unmittelbar die Kenntniß grundloſer Bewegung, oder Bewegung durch Willen.**)

2) Fremde Körper im Raum ſind mir ſo gut als mein eigner Leib als wirklich gegeben, d. h. als Vorſtellungen der erſten Klaſſe. Denn vermöge des Geſetzes der Kauſalität iſt die Urſach ſo gewiß als die Wirkung, d. h. weſentlich mit dieſer gleichartig, da beide Zuſtände der Materie ſind: wie die Theile

*) [W. ſp. 3₁.] Hier hilft nun weiter kein Bemühen!
Sind Roſen, werden eben blühen.
Göthe.

**) [3₃.] Geht beides nicht: 1) jede Bewegung des Leibes hat ein Motiv zum Grunde. 2) Erkenntniß a priori iſt die, wo das Allgemeine dem beſondern vorhergeht. Bogen NNN, p 7 [= S. 288.31 f. dieſ. Bdes.] — Aber das iſt, daß eben das deſſen ich innerlich als Willensentſchluß mir wirklich bewußt werde (nicht als bloßer Vorſatz, ſondern als reines Wollen) unmittelbar und im ſelben Moment, (ohne dazwiſchen tretendes Mittel, (μηχανη) oder Verbindung als Grund und Folge) äußerlich als Akt meines Leibes erſcheint. Hieran hat man ſich zu halten. [W. ſp. 3₃.] Nur die Reflexion trennt Wollen und Thun; an ſich fallen ſie zuſammen, beim Menſchen wie beim Thier.

meines Leibs von mir mittelbar erkannt werden als wirklich, indem ſie auf einander wirken, eben ſo auch die fremden auf meinen Leib wirkenden [7] Körper: wirken und daſeyn [Sp. 33.] und Vorſtellung der erſten Klaſſe ſeyn, (Vergl. Bog. 7, p 3. seqq. [= S. 481.33f. dieſ. Bdes.]) iſt Eins.

3) Eine Veränderung hat entweder eine Urſach, oder ſie geſchieht grundlos d. i. durch Kraft, d. i. durch Wille, wie ich

---

[Sp. 33. n. 3. 7f.:] Taugt nichts.

Berichtigung des ganzen Aufſatzes. Der Begriff von grundloſer Bewegung, der das Fundament dieſer ganzen Deduktion iſt, iſt widerſprechend und unſtatthaft. Man muß es ſo angreifen: alle Erklärung iſt nichts als zurückführung auf den Satz vom Grund, der ebendeshalb ſelbſt unerklärlich und geheimnißvoll bleibt. Ich weiß a priori daß jeder neueintretende Zuſtand Wirkung eines früheren iſt. Ich lerne a posteriori die beſtimmte Wirkung der beſtimmten Urſach: z. B. auf Stoß folgt Gegenſtoß; ein Körper zieht den andern an; alle Geſetze der Mechanik; ferner der Chemie; unter dieſen und dieſen Bedingungen ſchießt das Flüſſige zum Kryſtall an; dieſe Metalle ſo verbunden zeigen Galvanismus; aus dem Saamen, auch aus einer beſtimmten faulenden Maſſe entſteht eine Pflanze, ein Thier u. ſ. w. Dieſe Kenntniß auf die alle Naturwiſſenſchaft hinausläuft, liefert aber nie mehr als die Bedingungen des Eintritts einer Erſcheinung; ihr innres Weſen hingegen, das wodurch ſie grade eine ſolche iſt, bleibt völlig verborgen; man giebt ihm den Namen Kraft und nennt i8] die unwandelbare Konſtanz ſeines Eintritts unter den gegebenen Bedingungen ein Naturgeſetz. Sofern ich nun mein eignes Thun, die Aktionen meines Leibes, nur äußerlich in verſtändiger Anſchauung wahrnehme (als Subjekt des Erkennens) ſind ſie mir auch nur eben ſo limitirt,

[Sp. 33.] d h. als Erſcheinung, Objektität, nicht an ſich

bekannt als all· jene erwähnten fremden Erſcheinungen: ich ſehe mein Handeln auf Motive erfo'gen, dem Satz vom Grund gemäß, ſehe auf ſolches Motiv ſolche Handlung meiner ſelbſt mit der Konſtanz eines Naturgeſetzes folgen, und was ich in jeder andern Materie oder Organiſation, die Kraft der Materie überhaupt, oder der ſo gemiſchten, oder ſo organiſirten nenne, nenne ich meinen empiriſchen Karakter. Ich ſelbſt würde mir alſo eben ſo fremd und unverſtändlich ſeyn als jede Aeußere Erſcheinung es mir iſt, wenn nicht noch eine ganz andre Erkenntniß meiner ſelbſt hinzuträte, eine innre, die deſſen, was ich meinen Willen nenne. Dieſe giebt mir den Schlüſſel meiner eignen Er'cheinung, zeigt mir das innre Weſen

[Sp. 33.] und Getriebe und erklärt mir die Bedeutung

meiner Handlungen: jede derſelben erkenne ich doppelt, einerſeits durch mittelbare verſtändige Anſchauung, andrerſeits unmittelbar als Willensakt: ich bin mir alſo zweifach gegeben: einmal als Vorſtellung, Objekt des Verſtandes, nach denſelben Geſetzen erkennbar, wie alles übrige von ihm

an den Veränderungen meines Leibes sehe. Das Kriterium freilich zwischen Veränderung durch Kraft und durch Ursach ist noch zu finden. Allein so viel läßt sich sagen: wo im Zusammenhang der Erfahrung eine Ursach ist, da muß sie aufzufinden seyn: wo diese Verkettung abbricht, da ist Kraft d. i. Erscheinung des Willens anzunehmen.

4) Jede Kette von Ursachen und Wirkungen endigt in einer grundlosen Bewegung, die wegen der Vielheit der Erscheinungen in denen sie sich darstellt Naturgesetz heißt: z. B. das Gesetz der Trägheit, der Schwere, des Stoßes, der Wahlverwandschaft u. s. w. Eben so grundlos ist die Krystallisation, die Vegetation, die thierische Organisation, die Bewegung der Thiere (welche bloß im Motiv einen Grund hat, das aber erst den Umweg durch das Erkenntnißvermögen macht also gar nicht in die Reihe der Ursachen d. h. in die Natur eingreift) [8] endlich die Thaten der Menschen. Diese letzteren sind mir an meinem Leib unmittelbar als Aeußerungen des Willens gegeben: sie an andern meinem Leibe ganz ähnlichen Leibern nicht für dasselbe erkennen zu wollen wäre bloße Verstocktheit, da ich die Kenntniß der Grundlosen Bewegung so gut als die der ursächlichen Bewegung habe. Demselben Willen den ich in den Thaten des Leibes wahrnehme, und den ich deshalb für das erkenne dessen Sichtbarkeit der Leib ist, demselben Willen schreibe ich eben dadurch auch die Organisation des Leibes selbst als seine Erscheinung zu, d. h. ich erkenne den Leib als den Willen sofern er Objekt der ersten Klasse ist. Dasselbe bin ich nun genöthigt anzunehmen von allen Leibern, allen Organisationen, Krystallen, Naturgesetzen, kurz von allem was sich grundlos d. h. durch Kraft bewegt.

5) Alle Materie hat eine eigenthümliche Bewegung oder ein Streben nach solcher: alle Materie also hat Kräfte, und weil alle Kraft

---

erkannte: dann wieder als Wille: und die Identität dieser beiden ist das Gewisseste, so es geben kann, ist unmittelbar und nothwendig zu erkennen, nicht ferner mittelbar: bloß verdeutlichen und in Begriffen für [P P P, 1] die Vernunft fixiren läßt sie sich, wie eben hier geschieht. Auf diese Weise also ist mir mein Leib als Objektität meines Willens erkennbar: zuvörderst zwar nur seine spontanen Aktionen functiones animales: da aber

[1] Erſcheinung von Willen iſt, ſo iſt alle Materie Erſcheinung von Willen. Dresden 1815 P.P.P.

Das hier Dargethane iſt eigentlich die Entſcheidung der alten unaufhörlichen Streitfrage über die Realität der Außenwelt. So aber wie man ſie aufſtellte war ſie abſurd und konnte nie entſchieden werden, weil man ſelbſt noch nicht deutlich wußte wonach man forſchte. Statt zu fragen: „entſprechen unſern Vorſtellungen Dinge außer uns“: hätte man fragen ſollen: iſt alle Materie ſo gut als mein Leib Erſcheinung des Willens? —

[§. 406.]

Es frägt ſich, ob 1) dasjenige Streben (Willensäußerung als Bewegung ohne Grund) davon uns der Kryſtall ein Abbild giebt, vor der Kryſtalliſation, in der ganzen Flüſſigkeit thätig war, ohne irgend fixirt zu werden und vielleicht eben darin das Weſen der Flüſſigkeit beſteht: beim Erſtarren aber

---

dieſen ſeine functiones vitales als Bedingung vorhergehn, ſo gehören auch ſie dem Willen an deſſen Erſcheinung der ganze Leib iſt.

[Sp. 33.] Als reines Subjekt des Erkennens erkenne ich die ganze Welt, auf gleiche Weiſe als meine Vorſtellung: nur von einer einzigen Erſcheinung in ihr, (meinem Leibe) habe ich zugleich die unmittelbare Erkenntniß eines Willens und in dieſer Erkenntniß beſteht meine Individualität: will ich nun meine Individualität zur einzigen in der Welt machen und leugnen daß meine übrig[en] nur mittelbar[en] Vorſtellungen auch eben wie die eine mir zugleich unmittelbar bekannte Objektität[en] eines Willens ſind; ſo wird es zwar nicht möglich ſeyn mich hievon durch einen Beweis abzubringen, weil hier von einer unmittelbaren Erkenntniß die Rede iſt die nicht mittelbar gegeben werden kann; allein ich muß um zu leugnen daß die mein[em] Leibe ganz ähnlich[en], wie er Erſcheinung eines Willens ſind, mich gewaltſam der Erkenntniß verſchließen: daher es auch nur mit Worten nicht innerlich zu leugnen möglich iſt.

Meiner verſtändigen Anſchauung ſind auf gleiche Weiſe als mein Leib, alle andern ihm gleichen, dann die allmählig von ihm abweichenden vom Affen bis zum Stein, erkennbar: als Wille aber iſt mir mein Leib allein gegeben. Nur eigenſinniger Skeptizismus kann annehmen, daß die gleiche Erſcheinung nicht das gleiche innre Weſen hat. Alles alſo was mir als Vorſtellung eben ſo wie mein Leib als Vorſtellung gegeben iſt, muß das gleiche innre Weſen haben, alſo wie er Objektität des Willens ſeyn. Vergleiche Bogen l, l, l, l. und s, s, s, s. [= S. 393.25 f. u. S. 421.25 f. dieſ. Bdes.]

dies Streben eben nur feſtgehalten wird in der Entwickelung die es in dieſem Moment hat und ſo im Kryſtall ein dauerndes Abbild und Denkmal von ſich ſterbend darſtellt. Oder ob vielmehr 2) dies Streben nur da entſteht, wo das Flüſſige ins Feſte übergeht.

[§. 407.]

[2] Je aufmerkſamer (aber ohne alle Reflexion d. i. Gebrauch der Vernunft*)) ich einen Gegenſtand anſchaue, [33.] und mich ganz ihm hingebe, mich in ihm verliere deſto inniger und vollkommner faſſe ich ſeine Idee auf und bin ſelbſt nichts weiter als eben der Gegenſtand, nämlich der Gegenſtand ſofern er Vorſtellung, Objekt iſt; in ſich und abgeſehn von dieſer ſeiner Objektität, iſt er Wille: dieſer Wille iſt von meinem Willen zum Leben nicht unterſchieden, wiewohl ich als Erſcheinung des Willens, von dem Gegenſtand als Erſcheinung des Willens verſchieden bin: nur unter den Erſcheinungen iſt Vielheit. Dieſe innige Betrachtung, dies Aufgehn des Betrachters im Objekt, drückt die bekannte Teutſche Redensart „ſich in der Betrachtung einer Sache verlieren" vortrefflich aus; ſie bezeichnet daß man ſein individuales Ich, d. i. ſeinen Willen vergißt und bei Seite ſetzt, und im ganzen Bewußtſeyn nichts bleibt als das Bild des Gegenſtandes. Dies ſo aufgefaßte Bild nun iſt ſeine Idee, iſt der Abdruck, die Objektität des Grades des Willens zum Leben der in dieſem Gegenſtand erſcheint.

Zugleich nun aber damit, daß ich dieſe Idee vollkommen auffaſſe, werde ich eo ipso mir meiner ſelbſt als reinen Subjekts des Erkennens bewußt. [W. ip. 33.] Mein Wollen iſt ſuspendirt und hat bei der innigen Auffaſſung des Objekts der Funktion des Verſtandes Platz gemacht, in welcher eigentlich alles wahre Erkennen beſteht, und die man ſehr uneigentlich Thätigkeit nennt, indem ſie das grade Widerſpiel aller Thätigkeit, d. i. alles Wollens, und die andre Seite der Welt iſt. Dies Bewußtſeyn meiner ſelbſt als Subjekt des

*) [33.] Kontemplation iſt eben die Betrachtung mit Abweſenheit aller Reflexion: aber wie unterſcheidet ſie ſich dennoch von der Betrachtungsweiſe der Thiere? [33.?] Die Vernunft ſteht im Hintergrunde und drückt dem im Raum erſcheinenden Ideal den Stempel der Allgemeinheit auf. — [W. 33.] Vielmehr dadurch daß ſie von aller Beziehung auf den Willen frei und doch im höchſten Grade deutlich iſt.

Erkennens und das Auffaſſen der Idee [3] ſind unzertrennlich, ſind *Eins und daſſelbe*, einmal ſubjektiv und das andre Mal objektiv angeſehn und ausgedrückt. Beides vereinigt nothwendig allemal die *aeſthetiſche Betrachtung*. Denn ſowenig ich ohne die Vorſtellung, ohne das Objekt, Subjekt des Erkennens bin, ſondern vielmehr bloßer blinder Wille; eben ſo wenig iſt ohne mich, als Subjekt des Erkennens, der Gegenſtand Objekt, ſondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieſer Wille iſt mit dem meinigen Einer und derſelbe; nur die Erſcheinungen laſſen Unterſchied zu (indem aller Unterſchied, alle Vielheit durch die Formen des Erſcheinens, Zeit und Raum, bedingt ſind). Alſo bleibt überhaupt nichts als bloßer Wille, blinder Drang übrig, ſobald das Erkennen aufgehoben iſt: daß dieſer Wille Objektität erhalte, zur Vorſtellung werde, [33.] oder daß das Erkennen eintrete, dies ſetzt alſo mit Einem Schlage ſowohl mich als Erkennendes Subjekt als den Gegenſtand als Vorſtellung. Daher iſt er als Objekt durch mich bedingt und ich nenne ihn *meine Vorſtellung*, und ebendaher auch bin ich als Subjekt durch ihn bedingt und ich ſage daß, wenn ich ihn innig kontemplire, mich in ihm verliere, ich *er ſelbſt* werde, indem jetzt mein ganzes Bewußtſeyn nichts als ſein Bild iſt. Dieſe Art des [4] Bewußtſeyns, welche in mannigfaltigen Formen, welches die Ideen ſind, eintritt, iſt die *Welt als Vorſtellung*: außer ihr iſt nichts übrig denn *die Welt als Wille*.

[§. 408.]

Spinoza hat mehr als er ſelbſt wußte *more geometrico* verfahren. In der Euklidiſchen Mathematiſchen Methode iſt die Quelle der Erkenntniß von der der Demonſtration ganz verſchieden. Dieſe nämlich geſchieht aus Begriffen, iſt rein logiſch und geht am Faden des *Erkenntnißgrundes* bloß nach dem Satz vom Widerſpruch. Die Quelle der Erkenntniß dagegen iſt die Anſchauung und der durch ſie gegebene *Seynsgrund*. Eben ſo nun iſt die Quelle von Spinoza's Philoſophie eine ihm eigenthümliche Anſchauung der Welt: ſein Vortrag aber geſchieht von dieſer ganz unabhängig in einer Demonſtration aus Begriffen deren Reſultate überall mit jener Anſchauung übereinſtimmen, was jedoch nur erreicht iſt indem er der Demon-

ſtration Gewalt anthut, durch petitiones principii [5] durch falſche Folgerungen u. ſ. w. und nun als Reſultate ſeiner Demonſtration aufſtellt was bei ihm vor derſelben ausgemacht und ihm ohne ſie gewiß war: wie die geometriſchen Wahrheit[en] vor und unabhängig von aller Demonſtration gewiß ſind d. h. durch unmittelbare reine Anſchauung a priori erkannt werden. [W. ſp. 33.] Daß dies Verfahren in der Mathematik richtig iſt und warum dagegen in der Philoſophie unrichtig, darüber ſiehe Bogen C, C. p 5. [= S. 116.35 f. dieſ. Wdes.]

[§. 409.]

Jeder Organismus, und überhaupt jede Willenserſcheinung, muß um zu exiſtiren andre Willenserſcheinungen überwältigen, dieſe mögen nun auch als Organismen oder als Naturgeſetze erſcheinen. Dieſe Ueberwältigung iſt meiſtens eine Gewaltſame, ſo wird im Kryſtall, noch mehr im Organismus die Schwere, Trägheit, Verwandſchaft der Materie überwältigt, ſo vom Thiere die Thiere und Pflanzen die es frißt. Jene Ueberwältigten Naturkräfte widerſtreben fortdauernd,*) daraus die Laſt des Lebens [33.] die Nothwendigkeit des Schlafs und zuletzt, bei ihrem endlichen Sieg, der Tod hervorgeht.

Aber außer dieſer gewaltſamen Ueberwältigung der fremden Willenserſcheinungen (welche in der innren Teleologie des Organism erſcheint, weil er die Erſcheinung eines einzigen in ſich konſequenten Willens iſt) [6] giebt es noch eine ganz andre, die man eine Ueberwältigung durch Liſt nennen könnte; bei der nämlich eben die fremde Kraft für jene ſie überwältigende arbeitet, und es ausſieht als benutzte jene dieſe liſtig. Ein ganz einfaches Beiſpiel iſt dies: die Schwere zieht den Saamen vom Baum zur Erde: und eben dieſer Saame erzeugt eine Pflanze

*) [33.] Die Sonne überwältigt die urſprünglich gradlinigte Bewegung der Planeten, durch ihre Anziehung und der Widerſtand jener erſcheint nur noch als Centrifugalkraft. — [Sp. 33.] Der Galvanismus überwältigt die Wahlverwandſchaft; am negativen Pol wird ein Salz zerſetzt und die Säure zieht ſich zum poſitiven Pol in ein dort befindliches Gefäß mit Waſſer (mittelſt Asbeſtfäden die die Gefäße verbinden) ihr Weg geht durch Lakmus, aber ſie röthet ihn nicht, oder durch Alkalien aber ſie vereinigt ſich nicht mit ihnen: denn ſie dient der ſtärkeren galvaniſchen Kraft.

die nachher die Schwere und andre Naturgeſetze ſo gewaltſam überwältigt. Jede völlig äußerliche Teleologiſche Erſcheinung giebt ein Beiſpiel dieſer Art. Eigentlich iſt dies eben nur der Zufall der die Erſcheinung des Organism begünſtigt: Organismen die irgend ſo einer Gunſt bedürfen und ſie nicht erhalten, gehn unter und ſollte[1] es auch gleich nach ihrem urſprünglichen Entſtehn ſeyn: ihre Exiſtenz hängt alſo allerdings von ſo einem Zufall ab: bloß weil er da iſt ſind dieſe Organismen da [33.] haben ihre species erhalten können, und nun erſcheint uns der Zufall als berechneter Zweck, als äußerliche Teleologie. Vergl. Bog. l.l.l.l. [= S. 393.35 f. dieſ. Bdes.]

[§. 410.]

[7] Für die von mir Bogen H, H, H p 5 [= S. 261.9 f. dieſ. Bdes.] geleugnete Wechſelwirkung iſt ein treffliches Beiſpiel folgendes. Wärme bewirkt Verbrennung, und Verbrennung bewirkt Wärme.

[Sp. 33.] Ferner auch das ſich immer wieder anfachende Leben der Voltaiſchen Säule, dargeſtellt Bogen R, R, R p 6. [= S. 310.13 f. dieſ. Bdes.] Allein man bedenke, daß ein Zuſtand dem Begriff (für die Vernunft) nach derſelbe, in der Realität aber (für den Verſtand) ein andrer ſeyn kann, und halte nicht mehrere gleichnamige Zuſtände für einen und denſelben. Durch die Wärme entſteht Oxydation von Wärmeentwickelung begleitet, durch welche wieder Oxydation derſelben Art bewirkt wird. Allein es iſt hier immer nur eine, wenn auch unendlich ſchnelle, Succeſſion zweier Zuſtände, die dem Namen nach nur zwei, in der Realität unzählige ſind: die Wärme a verurſacht die Oxydation α; dieſe verurſacht die Wärme b, dieſe wieder die Oxydation β und ſo immerfort. Die Oxydation hat bloß die Eigenſchaft eine Wirkung zu haben die mit ihrer (der Oxydation) Urſach gleichnamig iſt; nicht aber iſt die Wirkung der Oxydation zugleich ihre Urſach. Für den Verſtand giebt es keine Wechſelwirkung (ſo wenig als die Zukunft zugleich die Vergangenheit ſeyn kann): aber für die Vernunft exiſtirt der Begriff Wechſelwirkung, deſſen Inhalt iſt, daß die Wirkung eines Zuſtandes mit ſeiner Urſach dem Begriff nach identiſch, d. h. gleichnamig iſt; nicht aber iſt ſeine Wirkung zugleich ſeine Urſach, welches anzunehmen man verleitet iſt durch das unkritiſche Stehnbleiben bei Begriffen. Gäbe[2] [8] es wahre Wechſelwirkung, ſo wäre ein perpetuum mobile möglich: weil dann der Zuſtand a einer Materie den Zuſtand b derſelben Materie, dieſer wieder an derſelben Materie den Zuſtand a hervorbrächte und das in per-

[1] [Schop.: ſolltes]

[2] [Z. 35—38 mit Bleiſtift durchgeſtrichen, Z. 35—36 aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 548. 18—20.]

petuum. Aber unſre Wechſelwirkung deren Begriff die bloße Gleichnamigkeit der Zuſtände enthält, ſagt nicht aus daß dieſelbe Materie jene gleichnamigen Zuſtände annimmt: das müßte der Fall ſeyn wenn es eine Wechſelwirkung für den Verſtand gäbe.

[33.?] Auch das macht es nicht.

[§. 411.]

Daß Onanie ein weit größerer Vorwurf iſt als die natürliche Geſchlechtsbefriedigung liegt in Folgendem.

Die Geſchlechtsbefriedigung iſt die ſtärkſte Bejahung des Lebens: ſie hat ein Motiv in der Anſchauung des Lebens in ſeiner vollkommenſten Offenbarung, der menſchlichen Geſtalt. Der Wille wird durch ein äußeres Motiv erregt.

Die Onanie iſt aber bloß die ſtärkſte Bejahung des Leibes und hat kein Motiv außer ihm: der Wille geht hier gar nicht durch die Erkenntniß durch, ſondern mit Abwendung von aller Erkenntniß wird der bloße Leib durch ſeinen Reiz Motiv für den Willen. Nicht das Leben in ſeiner erkannten Idee wird hier bejaht, wie beim Geſchlechtsgenuß; ſondern der bloße Leib, ohne Hinzutritt der Erkenntniß: der Menſch handelt hier als bloße Pflanze.

[§. 412.]

[8] Wärme iſt für den Willen, was Licht für das Erkennen.

Die Wurzel der Pflanze bedarf Dunkelheit und Wärme: die Krone bedarf des Lichts.

[§. 413.]

Das principium individuationis, ein Hauptſtreitpunkt der Scholaſtiker, iſt Raum und Zeit. Durch dieſe zerfällt die Idee, d. h. die Objektität des Willens, in Einzeldinge.

[§. 414.]

Zuſatz zu meiner Abhandlung[1], p 44 unten. Jedoch giebt es Fälle wo die Wirkung ſo nah auf die Urſach folgt daß es ſcheint als fiengen beide zugleich an, und die endliche Schärfe

[1] [Über die vierf. Wurzel; ſ. Bd. III dieſ. Ausg. S. 31.28 f.]

unſrer Sinne uns keine Succeſſion unterſcheiden läßt: wo denn der Fall ſich umkehrt und wir aus der Kenntniß deſſen was von beiden Urſach und was Wirkung iſt, erſt ſchließen was vorhergeht und was folgt. Dies iſt der Fall in Kants Beiſpiel*) einer bleiernen Kugel die ein Kiſſen eindrückt. Dies Beiſpiel belegt, durch die unbezweifelte Gewißheit die wir [33.] a priori haben davon daß der Druck, dem Nachgeben des Kiſſens vorhergeht, die hier gegebene Lehre, daß die Urſach der Zeit nach allemal vorhergehe. Doch ſcheint ſie der zugleich gegebenen Lehre zu widerſprechen, daß nur die Succeſſion uns lehre welcher von zwei Zuſtänden Urſach und welcher Wirkung ſei. Doch bleibt dieſe Lehre ſtehn. Denn wir würden ohne vorhergehende Bekanntſchaft mit der Wirkungsart von Kugel und Kiſſen wirklich nicht wiſſen ob die Kugel das Kiſſen drückt oder das Kiſſen die Kugel zieht: bloß aus jener Bekanntſchaft und mittelſt eines Schluſſes aus derſelben, alſo mittelbar, wiſſen wir hier was Urſach und was Wirkung ſei, und daraus wieder ziehn wir mit aprioriſcher Gewißheit den zweiten Schluß auf die Succeſſion.

[§. 415.]

[1] Am Leitfaden der Kauſalität gelangen wir nie zu einer genügenden Erklärung einer Erſcheinung, ſondern bloß der Zeit, des Orts, und (der Verbindung beider alſo) der Materie an der ſich die Erſcheinung äußert: für die Erſcheinung ſelbſt aber [W. ſp. 33.] d. h. die ſich offenbarende Naturkraft, iſt kein Grund zu finden, denn ſie iſt grundlos, iſt eben Objektität des Willens. Die vollſtändigſte Erklärung nach dem Geſez der Kauſalität gleicht doch nur dem Durchſchnitt eines Marmors, an welchem wir die Adern neben einander ſehn, nicht aber den Lauf einer jeden bis zu dieſer Durchſchnittsfläche erkennen. — Jede Wirkung nämlich iſt Aeußerung einer Kraft die Grundlos iſt: die Kauſalität giebt bloß die Bedingung an unter welcher die Kraft erſcheint; ſagt mir alſo bloß warum grade jezt, grade hier, grade an dieſer Materie die Erſcheinung eintritt, nicht aber giebt ſie mir über die Erſcheinung ſelbſt die mindeſte Erklärung. Die vollſtändigſte Naturwiſſenſchaft wäre alſo nur

Dresden 1815 Q. Q. Q.

*) [33.] Krit: d. r. V. p 248 [2. Aufl.]

gleichſam ein ſicheres Verzeichniß der Ordnung in welcher die verſchiedenen Erſcheinungen Raum und Zeit einnehmen und darin einander Plaz machen müſſen. Betrachten wir z. B. die mechaniſche Wirkungsart: In einer Maſchine drücken metallne Gewichte [2] durch ihre Schwere, Räder widerſtehn durch ihre Starrheit, ſie ſtoßen und heben einander und Körper durch ihre Undurchdringlichkeit: u. ſ. w. Hier bleiben Schwere, Starre, Undurchdringlichkeit u. ſ. w. unerklärt: die Erklärung ſagt bloß die Bedingungen aus, unter denen dieſe Kräfte ſich äußern, d. h. hervortreten und eine beſtimmte Zeit, Ort, Materie, beherrſchen.*) — Die metallnen Scheiben derſelben Maſchine werden jetzt auf Zinkplatten gelegt und geſäurte Feuchtigkeit dazwiſchen geleitet: ſogleich wird dieſelbe Materie Schauplatz einer ganz andern Kraft, des Galvanismus: auch der bleibt unerklärt, als grundloſe Erſcheinung des Willens: bloß die Verbindung in Zeit und Raum und den Zuſtand der Materie der vorhanden ſein muß, wenn der Galvanismus eintreten ſoll giebt die Erklärung an. — Jetzt wieder wächſt die Temperatur, reiner Sauerſtoff tritt zu, jene ganze Maſchine verbrennt: d. h. eine ganz andre [3] Kraft, der Chemismus, hat jetzt unweigerlichen Anſpruch an dieſer Materie, dieſem Ort, dieſer Zeit zu erſcheinen. — Der dadurch entſtandne Metallkalk verbindet ſich einer hinzutretenden Säure: ein Salz entſteht, Kryſtalle ſchießen an, nach ihrem ewig unerklärbaren Geſetz. Sie verwittern, vermiſchen ſich mit anderm Stoff, eine Vegetation entſteht aus ihnen: — und ſo ließe ſich in infinitum die Materie verfolgen und anſehn wie bald dieſe bald jene Kraft ein Recht auf ſie bekommt und eben erſcheint. Jede Kraft liegt außer der Zeit und wartet gleichſam beſtändig auf den Eintritt der Umſtände unter denen ſie, mit Ueberwältigung der vorhin an der beſtimmten Materie ſich

*) [3.] An ſich iſt es nicht weniger aller Erklärung unerreichbar warum ein Körper den andern durch Stoß bewegt, oder warum ein Stein zur Erde fällt, als warum eine Pflanze wächſt, ein Menſch lebt, oder ſeinen Willen ſo oder anders beſtimmt. Denn das Alles iſt eins wie das andre Erſcheinung des Willens: iſt ganz ohne Grund: bloß die Beziehung einer Erſcheinung auf die andre [3] giebt das Geſetz der Kauſalität an: und dieſe Angabe heißt Erklärung.

[Sp. 3. n. 3. 11 f.:] Oder ein ſtarker Magnet hemmt die mechaniſche Wirkungsart der eiſernen Räder. —

äußernden Kräfte, hervortreten kann. [33.] Im trocknen Saamenkorn ſchlummert viele Jahre die Kraft welche nachher bei eingetretenen Bedingungen als Baum erſcheint. In jeder Materie ſchlummern Jahrtauſende die chemiſchen Kräfte welche erſt bei der Berührung mit den Reagenzien ſich äußern. — Im Kupfer und Zink ſchlummert Jahrtauſende der Galvanismus bis zum Zeitpunkt ihrer Berührung. So iſt es mit allen Kräften der Natur die ſich als Naturgeſetze äußern, und ſo auch iſt es mit den Handlungen des Menſchen. Denn beide ſind Erſcheinungen des einen Willens zum Leben. Die Reihe der Urſachen bei jenen und die Motive bei dieſem beſtimmen bloß in der Zeit (d. i. in der Form der Erkenntniß) den Punkt wo jene Kräfte ſichtbar werden, d. h. Objekt für das Subjekt des Erkennens werden. Nur dieſe ihre Erſcheinung für das Subjekt iſt der Zeit, als der allgemeinen Erkenntnißform, unterworfen und geſchieht nach den Geſetzen dieſer und den mit ihr verbundenen übrigen Formen des Erkennens. Die Kräfte ſelbſt, d. h. eigentlich der Wille, liegen außer der Zeit, und außer den übrigen Geſtalten des Satzes vom Grund: eine Erklärung von ihnen zu fordern, iſt Unſinn, weil alle Erklärung nur gemäß dem Satz vom Grund iſt, als Beſtimmung der Stelle der Erſcheinung nach jenem Satz. Man kann bloß das Weſen jener Kräfte in Begriffen fixiren, unterſcheiden und vereinen. Das Geſetz der Kauſalität iſt gleichſam nur die Grenzbeſtimmung der Erſcheinungen der Kräfte, die allgemeine Regel nach der zu jeder beſtimmten Zeit und an jedem beſtimmten Ort eine Kraft ſich äußert und die Aeußerung einer andern verdrängt. Die Phyſik [4] iſt Theils die Kenntniß dieſer Regel, theils das Verzeichniß der Kräfte ſelbſt, indem ſie die verſchiedenen Erſcheinungsarten einer Kraft, für Erſcheinung derſelben Kraft erkennt, wie z. B. das Steigen des Queckſilbers im Barometer für Erſcheinung der Schwere, und ſo endlich eine vollſtändige Kunde aller Kräfte giebt, nebſt der Regel des Eintritts ihrer Erſcheinungen in Beziehung einer Erſcheinung auf die andre: alſo, wie geſagt, die Gränzpunkte der Erſcheinungen.

Es iſt betrachtungswerth daß die Erſcheinungen der Kräfte jenen Gränzpunkten (deren Beſtimmung das Geſez der Kauſalität iſt) nur in ſofern unterworfen ſind, als ſie an einer und derſelben Materie erſcheinen ſollen: wäre dies nicht ſo könnten ſie ohne Vermittelung einer Urſach ruhig neben einander in dem unendlichen Raum und Zeit erſcheinen: nur inſofern ſie an einer und derſelben Materie erſcheinen ſollen, bedarf es einer Regel nach der dieſe Materie bald dieſer bald jener Kraft dient. Alſo iſt das [5] Geſetz der Kauſalität höchſt genau verbunden mit

dem daß die Subſtanz (Materie) beharrt: beide erhalten bloß von einander wechſelſeitig Bedeutung. Die bloße Möglichkeit aber davon daß eine Materie entgegengeſetzte Beſtimmungen annimmt, iſt die Zeit:*) bloß in Beziehung auf ſie alſo ſind die Kräfte (Willenserſcheinungen) dem Geſetz der Kauſalität unterworfen: ſie iſt die Form aller Erſcheinung, oder, was daſſelbe ſagt, Anſchauungsweiſe des Subjekts: nur für das Subjekt iſt Zeit, für die Kräfte alſo nur ſofern ſie erkannt werden, d. h. ſofern ſie Objekt ſind: und daſſelbe gilt alſo auch von der Kauſalität da ſie nur in Beziehung auf die Zeit gilt: Kant hat daher mit Recht geſagt daß Zeit nur unſre Anſchauungsform, Kauſalität nur unſre Verſtandesform iſt: [W. ſp. 33.] beide aber nicht dem Ding an ſich anhängen. der Sinn hievon iſt: dem Willen, der ſich in Kräften offenbart, kommt keine Zeit noch Kauſalbeſtimmung zu, auch der Idee nicht, welche ſeine reine [6] Objektität iſt: ſondern das alles iſt nur Form ſeiner Erſcheinung, d. i. Form unſrer Erkenntniß: es kommt nicht dem Ding an ſich, der Idee, dem Willen, zu: ſondern nur dem Willen, ſofern er Objekt wird.

[§. 416.]

Wie ſich verhält das einzelne Ding zur Idee die ſich in ihm ausſpricht, ſo verhält ſich ein einzelnes erkennendes Weſen zum reinen Subjekt des Erkennens. Das einzelne erkennende Weſen als ſolches erkennt nach dem Satz vom Grund: das einzelne Ding iſt dem Geſetz der Kauſalität unterworfen. Sobald ein Menſch die gewöhnliche Erkenntnißart nach dem Satz vom Grund verlaſſend, zur Kontemplation eines Dings übergeht, und alſo nur die Idee deren Abbild das Ding iſt (nach Platon) oder das Ding an ſich (nach Kant), an-

*) [33.] (umgekehrt iſt die bloße Möglichkeit daß ſie bei allen entgegengeſetzten Beſtimmungen beharrt der Raum: darum nenne ich die Materie die Vereinigung von Zeit und Raum: dieſe Vereinigung offenbart ſich eben im Wechſel der Beſtimmungen und Beharren der Subſtanz: die Möglichkeit hievon iſt die Kauſalität: darum ſage ich auch[,] die Materie iſt durch und durch Kauſalität: das im Subjekt der Kauſalität entſprechende iſt der Verſtand: alſo ſage ich[,] nur für den Verſtand iſt Materie [Sp. 33.] ſie iſt die Vereinigung der für ſich rein angeſchauten Zeit und Raum, im Verſtande) ſiehe Bog. T.T.T. p 6. [= S. 321.15 f. dieſ. Bdes.]

ſchaut; alsbald iſt er auch reines Subjekt des Erkennens.*) Immer erkennt der einzelne Menſch als ſolcher nur das einzelne Ding: das reine [7] Subjekt des Erkennens aber die Idee.

Denn der einzelne Menſch iſt das Subjekt des Erkennens in ſeiner Beziehung auf eine beſtimmte Erſcheinung des Willens, (und dieſer dienſtbar) d. h. hier auf ein beſtimmtes Wollen, das als ein einzelnes Weſen erſcheint: dies als ſolches iſt dem Geſetz der Kauſalität unterworfen und alſo iſt in Beziehung auf es alles Erkennen gemäß dem Satz vom Grund.**) Zum Behuf des Willens taugt auch keine andre Erkenntniß als die der Relationen: daher iſt die Kunſt im Leben ein Fremdling, unnütz und eigentlich brodlos. Denn ſie iſt die vom Satz vom Grund

*) [Zz.] Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit. Spinoza, Eth: V, prop: 31, schol: Dieſe Worte erhalten erſt durch meine Betrachtung einen deutlichen Sinn.

**) [W. ſp. Zz.] Der Menſch erkennt nur ſofern ſein Leib, ein mit dem Willen Identiſches, eine Erſcheinung, Objektivierung des Willens, eben in dieſer letztern Eigenſchaft unmittelbares Objekt des Subjekts iſt: die mittelbaren Objekte (d. h. die übrige Welt) erkennt das Subjekt, ſofern es in dieſem einzelnen Menſchen erkennt, nur vermöge ihrer Einwirkung auf dies unmittelbare Objekt, alſo durch das Geſetz der Kauſalität, alſo im Verſtande. An dem unmittelbaren Objekt hat das Subjekt alſo immer einen Befeſtigungspunkt von dem alle übrige Erkenntniß ausgeht, und an den ſie nur durch das Geſetz der Kauſalität geheftet iſt. Darum iſt die Erkenntniß des einzelnen Menſchen weſentlich dem Satz vom Grund unterworfen. Nur durch eine nicht weiter zu erklärende Losreißung von dieſer Beziehung zum objektivirten Willen, tritt an die Stelle der Erkenntniß nach dem Satz vom Grund, die äſthetiſche Anſchauung, die Kontemplation, die Idee, d. i. die Erkenntniß des Dings an ſich: und eben damit wird der Menſch zum reinen Subjekt des [d.] ⟨Willens⟩ Erkennens. Sein Leib der weſentlich lauter Wille und eigentlich nur zum Behuf dieſes Willens zugleich auch unmittelbares Objekt des Subjekts iſt, wird nunmehr einzig und allein unmittelbares Objekt des Subjekts: das [8] Subjekt iſt nicht mehr auf ihn als erſcheinenden Willen gerichtet denn ſein Wille ſchweigt; und der Leib, die Erſcheinung dieſes Willens, iſt ganz unmittelbares Objekt geworden, gleichſam ganz durchſichtig geworden, und nicht mehr durch das Wollen getrübt: daher iſt das Subjekt des Erkennens jetzt auch befreit von allem beſondern Intereſſe an dem Ausgangspunkt (einer beſtimmten Erſcheinung des Willens) es verliert alſo die Aufmerkſamkeit auf die Relationen, die ihm alle gleichgültig ſind, erkennt folglich nicht mehr das wo, wann, wie, wodurch; ſondern bloß das Was, d. i. die Idee.

befreite Erkenntniß, die Erkenntniß des von der Beziehung auf ein einzelnes Weſen reinen Subjekts.

Raum und Zeit ſind Geſtaltungen des Satzes vom Grund, daher ſind in ihnen das einzelne Ding und der einzelne erkennende Menſch: das Ding iſt immer irgendwo, der Menſch erkennt immer irgendwann. Außer der Zeit ſind die Idee und das reine Subjekt des Erkennens. Die Zeit die ein Menſch in reiner Kontemplation zubringt kann er nicht [8] unmittelbar meſſen, denn er iſt in ihr als reines Subjekt außer der Zeit. Er mißt ſie nur mittelbar indem ſein Leib wie andre Vorſtellungen der erſten Klaſſe ihr unterworfen blieb und für dieſen alſo auch da eine Zeit war.

[§. 417.]

Ich habe oft geſagt daß der Geſchlechtsgenuß die vollkommne Bejahung des Lebens (d. h. Uebereinſtimmung, Einſtimmung des Willens zu ſeiner Erſcheinung, dem Leib) iſt. Dies iſt mythiſch und poetiſch ſehr ſchön dargeſtellt in der Fabel der Proſerpina und herrlich ausgeführt in Göthe's Monodrama dieſes Namens. Sobald ſie den Granatapfel der Unterwelt gekoſtet hat rufen die Parzen: „Du biſt unſer,

Unſer nach dem Ausſpruch deines Ahnherrn
sic Sollteſt nüchtern wiederkehren:
fere Unſer biſt du,
Sei gegrüßt als Königin.

Nur die Enthaltſamkeit von den Früchten der Unterwelt hätte ihr die Rückkehr geſichert. Sie herrſcht in der Unterwelt wie der Menſch in der Welt: aber das kann ſie nicht tröſten.

Das Gedicht iſt aus dieſem Geſichtspunkt höchſt leſenswerth: es iſt abgedruckt im Modenjournal, April, 1815. [Sp. 33.] und im Triumph der Empfindſamkeit.

[§. 418.]

Dresden 1815 R, R, R. [1] Der letzte Grund und das innerſte Weſen alles Lächerlichen liegt allemal in der Inkongruenz und abſoluten Irrationalität der Begriffe mit den Anſchauungen oder realen Objekten, alſo der Vernunft mit dem Verſtand und der Sinnlichkeit.

Wenn wir lachen, ſo iſt es allemal weil die Identität eines

Begriffs übertragen ist auf zwei oder mehrere reale Objekte denen er als Prädikat zukommt, d. h. die sich in irgend einer Beziehung unter ihn subsumiren lassen, deren übrige Verschiedenheit aber eben bei gleichmäßiger Anwendung dieses Begriffs auf beide desto auffallender wird. Je vollkommner einerseits ihre Identität in Hinsicht auf jenen Begriff und je größer und greller andrerseits ihre Verschiedenheit ist, desto stärker ist auch die aus diesem Gegensatz entspringende Lächerlichkeit.

Indem alles Lächerliche von diesem Gegensatz ausgeht, zerfällt es aber in zwei Klassen, je nachdem der Urheber desselben entweder von der Erkenntniß einer starken Verschiedenheit zweier oder mehrerer realen Dinge ausgeht, solche aber mit Absicht in die Identität eines Begriffs [2] vereinigt: oder aber umgekehrt von einem Identischen Begriff ausgehend, die übrige Verschiedenheit der Objekte denen er zukommt mit Ueberraschung erfährt. Im ersten Fall ist es Witz im zweiten Narrheit. — Es giebt Fälle wo es Anfangs zweifelhaft bleibt, von wo der Urheber ausgieng, und also auch ob es Witz oder Narrheit war. Diese Verwechselung aber absichtlich zu veranstalten, so daß was Witz ist, als Narrheit erscheint, ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst wie er seyn soll.

Es ist ganz überflüssig diese Theorie des Lächerlichen mit Beispielen zu belegen, indem durchaus alles wobei man lacht es erläutern und bewähren muß, und allezeit entweder ein witziger Einfall oder eine närrische Handlung ist. Denn eigentlich zeigt der Witz sich immer in Worten (Begriffen) die Narrheit immer in Handlungen. Scheinbar anders ist dies nur da, wo wie oben gezeigt der Witz unter der Maske der Narrheit erscheint, oder auch die Narrheit statt ihre Handlung auszuführen bloß das Vorhaben ausspricht.

[3] Wohl aber ergiebt es sich hier von selbst warum nur der Mensch und nicht die Thiere lachen; weil nämlich, damit der Gegensatz zwischen Begriff und Realität hervorspringe, Begriffe, also Vernunft, erforderlich ist.

[3a.] Aus der hier gegebnen Theorie des Lächerlichen erklärt sich die Lächerlichkeit aller Pedanterie. Diese besteht nämlich eben darin, daß man von Begriffen eine vollkommen genaue Anwendung auf das Leben oder die Kunst machen will. Für die Kunst ist (wie oft gezeigt) der Begriff gänzlich unfruchtbar: was nach ihm gemacht, aus ihm entstanden ist,

iſt immer Aſtergeburt und meiſtens höchſt lächerlich. Im Leben hat die Anwendung des Begriffs zwei Seiten: nämlich eine für die Klugheit und eine für die Moral. Da aber wie Bog: [ZZ, 8 = S. 223.34–39 dieſ. Bdes.] gezeigt die Begriffe nie die Realität erſchöpfend erreichen, indem ſie ſtets beſtimmte Gränzen haben, in der Realität aber alles durch unendlich feine Uebergänge verſchmolzen iſt, die Begriffe ſich alſo zum Leben verhalten wie Moſaik zur Mahlerei; ſo kommt man für die Klugheit immer zu [3] kurz wenn man ſich genau an Begriffen hält und bloß nach ihnen handelt, dabei entſteht dann hier das Lächerliche der Pedanterei.

In der Moral bringt nur der außerzeitliche intelligible Karakter Tugend hervor: er muß ſich dabei zwar der Begriffe als Werkzeug nothwendig bedienen allein auch hier läßt ſich das unendlich Nüancirte des Lebens nicht unter Begriffe bringen und immer kommen Fälle, über die ſich der Wille unmittelbar entſcheiden muß ohne ſie erſt auf Begriffe und Maximen zurückführen zu wollen. Will man dieſes aber durchaus, ſo iſt man ein moraliſcher Pedant. Man macht ſich einen Karakter aus abſtrakten Maximen, deren Anwendung nachher theils falſche Reſultate giebt, weil ſie nicht genau zum Falle paßten, theils ſich nicht ausführen läßt indem der Menſch ſeinem eigentlichen Willen vergebens entgegen zu handeln ſucht. Der wahre Karakter beſteht nicht in abſtrakten Maximen, ſondern iſt der durch intuitive Erkenntniß des Lebens, d. h. [4] der [durch] Ideen beſtimmte und eigentlich entwickelte intelligible Karakter. — Kant indem er nur dem aus abſtrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moraliſchen Werth zugeſteht, iſt ein Pedant. In dieſer Rückſicht macht ihn Schiller lächerlich im Epigramm „Gewiſſensſkrupel“. Gedichte[1] Bd. 2 p. 188. [W. ſp. 33.] [1] Der Calembourg, Pun, Wortſpiel, iſt eine After-Gattung des Witzes. Wie der Witz zwei ganz verſchiedene Objekte unter einen Begriff zwingt, ſo bringt der Calembourg zwei verſchiedene Begriffe, den Zufall benutzend, unter Ein Wort: ſo entſteht derſelbe Kontraſt wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Weſen der Dinge, ſondern aus dem Zufall entſprungen iſt. Beim Witz iſt die Identität im Begriff, die Verſchiedenheit in den realen Objekten: beim Calembourg iſt die Verſchiedenheit in den Begriffen, die Identität im realen Objekt, denn ein ſolches iſt das Wort. Der Calembourg verhält ſich zum Witz gewiſſermaaßen wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels, zu der des untern. — Der Mißverſtand des Worts iſt der unwillkührliche Calembourg und verhält ſich zum abſichtlichen wie die Narrheit zum Witz. Daher hat die Rolle des Tauben immer einige Aehnlichkeit mit der des Narren.

[§. 419.]

Daß ich nach dem Tode fortdauere ſofern ich das reine Subjekt des Erkennens bin, welches außer der Zeit und dem Satz vom Grund überhaupt liegt: dies kann meinem

[1] [Xenien 388, 389.]

persönlichen Ich (dieser vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserscheinung) und dessen Selbstsucht und Lebenswille[n] so wenig Trost geben, als daß nach meinem Tode diese Außenwelt immer fortdauert: denn wirklich ist dies letztere, nur objektiv ausgedrückt, dasselbe als ersteres. [W. sp. 33.] Auch mein Wille zum Leben erlischt nicht durch den Tod, sondern dauert fort, aber nur an sich, folglich außer der Zeit, nicht aber sofern er erkannt wird, d. h. Erscheinung ist und nur als solche ist das principium individuationis seine Form.

[§. 420.]

[4] Auf dem gewöhnlichen Standpunkt geht das Streben des Menschen nach Wissen nicht weiter als dahin daß er wisse was er will. Daß er nämlich will, ist die erste unmittelbare Erkenntniß; denn er ist ja nur die Sichtbarkeit des Willens. Nun strebt er das Objekt dieses Wollens deutlich zu erkennen, und nächstdem die Mittel dazu. Hat er dies; so weiß er was er zu thun hat [33.] und da ist ihm wohl. Nun geht's ans Handeln und Treiben, bei welchem ihn stets das Bewußtsein daß er dem Ziel seines Wollens sich nähert heiter erhält: zu denken braucht er jetzt weiter nichts, als etwa die Wahl der Mittel. Dies ist der Zustand der allermeisten Menschen: dies ist die Erklärung zu ihrer Ruhe und Heiterkeit [33.] die durch Reichthum oder Armuth gar nicht merklich geändert wird: denn der Reiche wie der Arme genießen nicht was sie haben sondern was sie hoffen und durch ihr Treiben sicher zu fördern glauben. Sie wollen, wissen was sie wollen, streben danach mit soviel Gelingen als sie vor Verzweiflung und soviel Mißlingen als sie vor Langerweile schützt. Sie treiben vorwärts, mit vielem Ernst (wie Kinder ihr Spiel) und [5] wichtiger Miene, und freuen sich daß sie so klug sind: und so verflösse ihr Leben, gäbe nicht immer das Ethische und Aesthetische eine Stöhrung: an Jeden erläßt dann und wann die Ethik die Aufforderung zur Entsagung dessen worin sein ganzes Wesen besteht, und die Aesthetik die Aufforderung zur Beschauligkeit.

[§. 421.]

So wie die alten Götter dem Fatum unterworfen sind; so setzen die christlichen Philosophen über ihren Gott die aeternae veritates, d. h. die metaphysischen, mathematischen

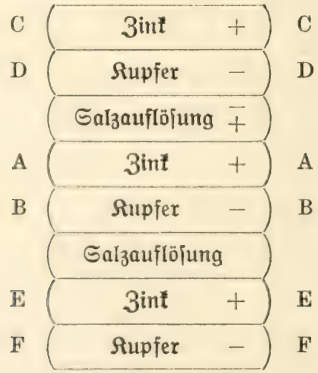
und logiſchen Wahrheiten, (Einige auch die Gültigkeit des Moralgeſetzes) als welche nicht durch Gottes Wille, noch von ihm abhängig, im Gegentheil auch in Hinſicht auf ihn gültig ſind

[§. 422.]

Der Wille iſt Kants Ding an ſich: und die Platoniſche Idee iſt die völlig adäquate und erſchöpfende Erkenntniß des Dings an ſich, [33.] iſt der Wille als Objekt. — Ihre Wiederholung, Mittheilung, iſt die Kunſt. Die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund iſt [6] nicht Erkenntniß der Idee, ſondern, genau genommen, nur die Erkenntniß des Satzes vom Grund ſelbſt.

[§. 423.]

Theorie der Volta'ſchen Säule nach Davy wie ich ſie verſtehe aus ſeiner Abhandlung in den philosophical transactions: A° 1807. Pars I.



1) Durch die Berührung der Platten A und B, entſteht, auf ihren ſich nicht berührenden Flächen, an der Platte A, +E, und an der Platte B, —E. Die Salzauflöſung iſt als iſolirendes Medium anzuſehn. Daher wirkt jede Metallſchicht an der nächſten nur Vertheilung, nicht Mittheilung. Alſo erregt das +E der Platte A, an der untern Seite der Platte D, —E: dieſe Platte D hat aber daſelbſt ſchon —E durch ihren Kontakt mit der Platte C; ſo daß dies —E durch jene Vertheilung nu[n] verdoppelt wird:

es verdoppelt nun also auch das +E welches die Platte C auf ihrer obern Seite hatte: und so wächst mit jeder neuen Schicht die Intensität des +E nach oben (d. i. auf der Zinkseite der Säule) und auf gleiche Weise die Intensität des —E nach unten (auf der Kupferseite). —

2) Durch Schließung der Kette wird das Streben des +E nach dem —E, nachdem es durch alle Schichten gesteigert ist, plötzlich befriedigt: d. i. der Schlag. Nun stände der Proceß still und Gleichgewicht wäre da. Allein Folgendes hebt es wieder auf.

3) Die Salzauflösung wird zersetzt. Ihre Säure und Oxygen verbinden sich mit dem Zink von welchem es etwas auflöst: ihr Natron und Hydrogen verbindet sich mit dem Kupfer. Nun haben alle Körper nach Maaßgabe ihrer chemischen Verwandschaft auch elektrischen Gegensatz. Da das Zink der Säure stark verwandt ist operirt es mit ihr elektrisch, das Kupfer eben so mit dem Alkali: [33.] und zwar wird jedes Metal mit Alkalien berührt negativ und mit Säuren positiv (siehe Davy original p 34, 35) daher bleibt die Ordnung in der Säule dieselbe. — Alkalien und feste Säuren werden, durch die Berührung, das Alkali positiv, die Säure negativ. (p 38) Das Metal verhält sich also gegen das Alkali wie eine Säure (wird —E) und gegen die Säure wie ein Alkali (wird +E) dadurch wird nun der elektrische Proceß wieder von einer andern Seite angefacht und das oben dargestellte Gleichgewicht von neuem gestöhrt. — So geht es fort bis durch gänzliche Oxydation der Metallflächen das Leben der Säule endet.

[§. 424.]

[7] Zur Farbenlehre.

Man muß ausgehn vom Auge, also von den physiologischen Farben, d. h. von der Affektion der retina, nicht von den Mitteln durch welche diese Affektion hervorgebracht wird, indem solche nicht das wesentliche sind [33.] sondern eben die Affektion selbst es ist: in Rücksicht auf diese Mittel allein aber besteht der Unterschied zwischen physischen und chemischen Farben.

Licht und Finsterniß sind die auf ihre Ursach bezogne Affektion oder Nicht Affektion der Retina. Schwarz und Weiß sind bloß Licht und Finsterniß mit Rücksicht der Abhängigkeit

ihrer Gegenwart [33.] nicht von der direkten Ausſtröhmung, ſondern von der Zurückwerfung.*)

Die ſtellenweiſe vom Licht affizirte retina, erſcheint, wenn die Einwirkung aufhört, an den entgegengeſetzten Stellen afficirt: Ein weißes Kreuz auf ſchwarzem Grund, giebt wenn man wegſieht ein ſchwarzes Kreuz auf weißem Grund. Die retina war hier zwar quantitativ nur theilweiſe affizirt, qualitativ aber ganz.

[34.] D. h. die ganze Thätigkeit der retina äußerte ſich; nicht aber die Thätigkeit der ganzen retina.

[8] Dämmerung und grau ſind anzuſehn als mechaniſche [33.] aber unendlich feine Gemenge von Licht und Finſterniß: ſie affiziren die retina nur quantitativ theilweiſe, qualitativ aber ganz. Man könnte auch ſagen ſie affiziren die ganze retina, ihre ganze Senſibilität, aber nur in ſchwachem Grade.

Farbe dagegen iſt anzuſehn als eine chemiſche Miſchung von Licht und Finſterniß, die ſich ganz durchdringen. Jede Stelle der retina, [33.] worauf ſie treffen, wird von ihnen beiden affizirt; darum aber auch von keinem von beiden ganz: ſie affiziren die retina (wo ſie ſolche treffen) quantitativ ganz, qualitativ aber nur theilweiſe.**) Sie erregen eine Thätigkeit der retina ganz, die übrige gar nicht. Nach Aufhören der Einwirkung tritt daher die von ihnen angegriffne Thätigkeit der retina in den Stand der Ruhe zurück, die vorhin ruhende aber trägt jetzt allein die ganze Lebenskraft des Auges: daher folgt auf einen rothen Eindruck ein grünes Spektrum u. ſ. w.

*) [33.] Was Unterſcheidet aber den Glanz (den auch die Schwarze Fläche haben kann) vom Weißen?

**) [33.] D. h. ſie erregen die Thätigkeit der ganzen retina, nicht aber die ganze Thätigkeit der retina.

Statt daß Newton den Lichtſtrahl zerlegte, müſſen wir die Thätigkeit (Senſibilität) der retina in verſchiedne Thätigkeiten zerlegen, welches die Farben ſeyn werden: ſtatt da[ß][1] Licht, Dämmerung, Finſterniß,

[33.] oder Weiß, Grau, Schwarz

verſchiedene Grade der Aeußerung der ganzen ungetheilten Thätigkeit der retina ſind. So werden wir zuerſt eine ſubjektive Farbenlehre conſtruiren: dann eine objektive, welche die Urſachen der Erregung der verſchiedenen Thätigkeiten der retina betrachten wird.

[1] [Schop.: das]

Die Thätigkeit der retina bei Hervorbringung der Farben, gleicht der der gestrichenen Glasscheibe Chladni's, von der bald dieser bald jener Theil schwingt, was die Figuren sichtbar machen. Der Uebergang von Licht durch Dämmerung zur Nacht dagegen der geschlagenen, überall gleich, aber im Ganzen stärker oder schwächer schwingenden Scheibe. Nur muß man sich bei der retina qualitativ denken was hier quantitativ ist.

Vergleicht man gelb und blau der Oktave, so ist roth und grün = Terz und Quint; violett und orange Quart und Sext.

Gelb ist verdunkeltes Licht: Blau beleuchtete Nacht: aber beides nicht direkt (das gäbe Dämmerung) sondern durch Zwischentreten eines Dritten, welches das menstruum der chemischen Durchdringung des Lichts und der Nacht wird.

[§. 425.]

Dresden 1815. S.S.S.

[1] Wen der Anblick fremder Leiden schmerzt so gut als seine eignen, wer dadurch bewegt wird, jene Leiden zu heben mit Aufopferung der Mittel durch die er seinen eignen Willen befriedigen, seine eigne Existenz erhalten kann: der ist seelig, ist tugendhaft. Die erkannte Idee des Lebens möchte er ändern, so sehr, daß er deßhalb seinen eignen Willen verläugnet und verneint. Durch die Erkenntniß kommt er zur Verneinung des Lebens und braucht also nicht durch den Schmerz dahin gebracht zu werden.*)

[33. n. 3. 18f.:] Liebe ist der Zustand eines Menschen den das Leiden das er sieht mehr bewegt als das welches er selbst empfindet. Denn alles Wohlwollen gegen andre ist nur eine Art Mitleiden, ist Wunsch ihr Leiden zu mildern: denn alle ihre Wünsche sind immer nur Schmerzen die gestillt werden können. Denn die Freuden lügen dem Wunsch sie wären etwas positives, ein Gut: sie sind aber nur etwas Negatives: Ende eines Uebels.

*) [33.] Zugleich und mit einem Schlage verneint er den Willen an sich und als Objekt oder Vorstellung. Als Objekt erscheint ihm sein eigner Wille als fremdes Leiden das seine Person nicht angeht, er verneint, thut was er kann um es zu heben und eben dadurch verneint er den Willen zum Leben [2] der er selbst ist, indem er diesem Willen die Befriedigung entzieht. Der eigentlich Böse ist das grade Gegentheil hievon: er bejaht den Willen als Erscheinung, wo er ihm fremde Leiden darstellt, diese an sich bejaht er, will er, sie freuen ihn, und zugleich sind sie ihm Mittel

Wer im Gegentheil fremde Leiden ſieht und ihnen abhelfen könnte, es aber unterläßt um ſtatt deſſen ſeinen eignen Willen zu befriedigen, ſeine Exiſtenz länger zu ſichern: der bejaht, eben dadurch, eben dieſes Leben deſſen Leiden er vor ſich ſieht, und ſagt von ſich aus, daß durch die Erkenntniß er nicht den Willen zum Leben aufgeben wird und er ſelbſt eine Erſcheinung des heftigſten Willens zum Leben iſt, deſſen nothwendige, der Erkenntniß ſich darſtellende Leiden [2] er auf ſich nimmt und untergeht. Dem eignen Schmerz bleibt es nun überlaſſen ſeinen Willen zu brechen. Da mit dem Willen zum Leben das Leben, und mit dem Leben das Leiden, nothwendig verknüpft, ja eigentlich dies Alles Eins iſt; ſo kann jenes nicht fehlen. Freilich läßt ſich für die Heftigkeit des Willens zum Leben, daher auch für die Heftigkeit des Leidens das daraus hervorgeht und ihn bricht, gar keine Gränze denken: daher der Mythos von der Hölle.

[Sp. 33.] Durchſchauſt du das principium individuationis, ſo iſt alles Leiden dieſer Welt dein eignes: dieſe Erkenntniß zeigt ſich dadurch daß Milderung der fremden Leiden dir eben ſo angelegen iſt, als die des eignen, und ſie wird zum Quietiv des Willens zum Leben, den du folglich aufgiebſt. Durchſchauſt du es nicht; ſo iſt alles Leiden der Welt dir fremd und gleichgültig, und nur das ſelbſt erfahrene kann den Willen in dir brechen und wenden.

Mitleiden iſt alſo, wenn es ſich durch die That als ächt bewährt, Tugend. Eine der größten Schwächen und Fehler Kants iſt daß er dies leugnet und nur die aus abſtrakten Maximen, ja gar aus dem abſtrakten Begriff eines kategoriſchen Imperativs hervorgegangnen guten Handlungen für Tugend hält. Das iſt eben ſo, als wenn Einer lehrte, nur das nach den abſtrakten Grundſätzen und Regeln einer Aeſthetik verfertigte Kunſtwerk ſei ſchön. Vielmehr [3] iſt von jenem wie von dieſem das grade Gegentheil wahr. Der Begriff (die Vernunft) iſt als Quelle für die Tugend wie für die Kunſt völlig unfruchtbar,

(meiſtentheils) ſein eignes Wohl zu vermehren. Letzter Grund aller Tugend, oder vielmehr ihr eigentliches Weſen, iſt die Erkenntniß der Identität des Einen Willens in allen ſeinen Erſcheinungen, und der Täuſchung des principii individuationis, wodurch fremde Individuen als verſchieden vom eignen erſcheinen und eben ſo ihre Leiden. Dieſe Erkenntniß in ihrer Lebendigkeit läßt ſich nicht in abstracten Begriffen mittheilen, ſo wenig als die Tugend, die eben mit ihr Eins iſt.

obwohl er in beiden oft täuschende Aftergeburten erzeugt. Als Mittel aber und Werkzeug ist er in beiden nützlich ja zur Ausführung nothwendig.

Eine dem Mitleiden entsprechende und ihr an Werth das Gleichgewicht haltende Mitfreude giebt es nicht. Weil die Freude, die Befriedigung und Bestärkung des Willens, immer nichtig ist und auf unterminirtem Boden tanzt.

[§. 426.]

Das Weinen scheint mir der Ausdruck zu seyn des bei einer besondern Veranlassung lebhaft ins Bewußtseyn tretenden Kontrastes mit welchem der Mensch sich zugleich als ewiges, der Zeit und dem Satz vom Grund überhaupt nicht unterworfenes, die ganze Welt, die nur seine Vorstellung ist, bedingendes Subjekt des Erkennens, und zugleich als hinfällige dem Leiden und dem Tode [4] Preisgegebene Erscheinung des Willens erkennt.

Es ist daher der Gegensatz und das Widerspiel der ästhetischen Anschauung des Erhabenen, und des von dieser erfüllten Bewußtseyns, wie dies einige Bogen früher[1] dargestellt ist.

[33.] Das wäre das Lyrische: siehe viel weiter oben[2].

[33. n. 3. 9f.:] Folgendes ist wahrer: Weinen ist der Zustand des Menschen den das Leiden, nicht als Empfundenes, sondern als Erkanntes zum Schmerz bewegt, so daß wäre der Leidende nicht er selbst, sondern ein Andrer, er helfen und Liebe [4] zeigen würde (Siehe den vorigen Aufsatz am Rand [= S. 313. 25f.]) Nun aber ist er selbst der Gegenstand dessen Leiden, als bloß Erkanntes, ihn bewegt: er wird inne, daß das Leiden dessen bloße Erkenntniß ihn bewegt und zum Helfen bereit macht, zugleich von ihm empfunden wird, er selbst es ist der Hülfe bedarf, und sie geben würde, wäre er nicht der Bedürftige. — Wir weinen eigentlich auch nur über eigne Leiden: über fremde nur dadurch daß wir uns täuschend an die Stelle des andern setzen. Also ist das Weinen eigentlich Mitleid mit sich selbst. Petrarcas 21 Canzone, parte prima hebt so an:

I vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pieta si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.

(Kinder, die gefallen sind, weinen oft erst, wenn man sie beklagt.) [W. sp. 33.] Das Leiden erregt folglich Weinen, nicht unmittelbar, d. h. sofern es empfunden wird, sondern erst mittelbar, sofern es erkannt wird.

[1] [III, 7f. = S. 267. 32f. dies. Bdes.]

[2] [OO, 4f. = S. 167. 16f. dies. Bdes.]

[§. 427.]

Daß die Geſchichten der Wiſſenſchaften und Künſte nicht, wie man doch durchaus erwarten müßte, bloß ein Bild der unſäglichen, zahlloſen Verkehrtheiten und Abgeſchmacktheiten der Menſchen ſind, kommt daher, daß ſie im Ganzen nur von den Ausnahmen Bericht erſtatten, und daß nur von den verſtändigen, geiſtreichen, genialen Menſchen, d. h. nur von Einem aus Tauſenden die Spuren ſich erhalten: die zahlloſe übrige Menge verſchwindet auch dem Andenken nach: und daher, wenn man Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften lieſt, oder die aufbehaltenen Werke betrachtet, denkt man, das Menſchengeſchlecht ſei ganz geſcheut. Betrachtet man aber, zu welcher Zeit es auch ſei, in der Nähe [5] die gegenwärtig entſtehenden Produktionen und ihre Producenten, lieſt man z. B. die binnen der letzten Jahre (jeder möglichen Zeit) erſchienenen Bücher, oder geht in die Ausſtellungen der lebenden Mahler, oder ſpielt die neuſten Muſikalien; ſo hat man allemal nichts als Pfuſcherei und ſieht die ganze Jämmerlichkeit des Menſchengeſchlechts. Wer ſelbſt von ſolchem Schlage iſt, dem gefällt es recht gut: denn Göthe ſagt mit recht: „es ſind ihrer viele und es wird ihnen wohl beiſammen.“ Die wenigen Naturen aber quibus ex meliori luto finxit praecordia Titan, leiden unſäglich in dem großen Narrenhauſe.

Beiläufig ein Einzelnes: da die Schauſpielkunſt nur für den Augenblick wirkt, ſo iſt kein Kunſtgenuß ſeltener; weil er nur durch die wirkliche lebendige Gegenwart eines Menſchen von großem Talent zu erlangen iſt: daher kommt es, [6] daß die übrigen Künſte, deren Treffliches dauert, immer etwas aufzuweiſen haben: die Schauſpielkunſt aber ſelten, vielmehr zeigt ſich in ihr faſt ſo oft ſie auftritt recht grell die Unfähigkeit der Menſchen zum Vortrefflichen. —

[§. 428.]

Das Weſen aller Kunſt iſt Darſtellung der Ideen. Dieſe ſind weſentlich anſchaulig und Vorſtellungen der erſten Klaſſe. Die **Poeſie** hat dennoch zum Stoff abſtrakte Begriffe; denn nur dieſe werden durch Worte bezeichnet. Sie ſucht alſo durch die Begriffe Phantasmen zu erwecken, in denen denn die Ideen

des Lebens ſich dem Hörer offenbaren wie ſie der Dichter erkennt.

Die Art aber wie durch abſtrakte Begriffe Phantasmen, alſo eine ganz andre Art von Vorſtellungen, hervorgerufen werden, iſt die künſtliche Zuſammenſtellung der Begriffe, in der jeder Begriff ſo die Sphäre des andern ſchneidet daß keiner in ſeiner Abſtraktheit bleiben kann, ſondern das Phantasma hervorgerufen wird. Wie in der Chemie völlig durchſichtige Flüſſigkeiten durch das Zuſammengießen Niederſchläge geben; ſo wird [7] in der Poeſie aus der abſtrakten Allgemeinheit der Begriffe, durch ihre Zuſammenfügung, das Beſondre, Individuelle, d. h. die anſchaulige Vorſtellung, das Phantasma, gefällt. Die Meiſterſchaft in der Poeſie aber wie in der Chemie beſteht darin, grade den Niederſchlag zu erhalten den man braucht.

[§. 429.]

Aller Menſchen Leben ſind nichts andres als die Träume im Todesſchlaf, von denen Hamlet im Monolog ſpricht. [W. ſp. Zſ.] ob aber das Ende des Lebens eines Jeden nur der Uebergang aus einem wilden Traum in den andern, oder ob er das Erwachen ſei; das iſt der *μεγας αγων* des Platon, die moraliſche Bedeutſamkeit und Wichtigkeit des Lebens, die einzig ernſte Seite unſers Thuns.

[§. 430.]

Wer vermißt noch die vergeltende Gerechtigkeit? Was der Böſeſte am meiſten fürchtet, iſt ihm gewiß: der Tod. Dem Beſten iſt er wohl auch gewiß, aber der fürchtet ihn nicht, weil er das Leben nicht will. Der Böſeſte ſeyn heißt ja nichts als am meiſten leben wollen.

[§. 431.]

Warum wäre der Tod eines Philiſters und gemeiner Seele bedeutender als ſein Leben? Er war lauter zäher matter Willen zum leben. Das endet: was iſt da mehr? wo Teufel ſoll ſeine Verklärung herkommen?

[§. 432.]

[8] Der Philiſter betrachtet immer nur ſeinen Weg im Leben, mit Betrachtung des Lebens ſelbſt verliert er keine

Zeit. Das Genie dagegen betrachtet das Leben ſelbſt, ſeinen Weg darin aber nur gelegentlich mit, und geht ihn daher oft ſchlecht genug.

Der Philiſter [3a.] wenn er klug iſt, betrachtet nicht nur ſeinen Weg, ſondern alles was irgend ein Mal ſein Weg werden könnte, er ſammelt daher ſogar Topographien und Landkarten aller Art. Das Genie ſieht immer nur auf das Leben ſelbſt, die einzelnen Wege kennt es meiſtens ſchlecht.

Das Genie, könnte man ſagen, betrachtet alſo das Ganze, der Philiſter nur den Theil der ihn angeht. Das wäre wohl wahr: aber was iſt das Ganze? Die Totalität der Welt? die iſt nie gegeben und ein bloßer durch transſcendente Schlüſſe gewonnener Begriff. Auch ließe ſich das Ganze nicht anders erkennen als durch alle Theile, und da machte das Genie bloß unzählige Mal was der Philiſter nur Ein Mal, vervielfältigte bloß die Betrachtung; ſeine Erkenntniß wäre von der des Philiſters nur quantitativ verſchieden. Sie iſt es aber qualitativ. Die Ideen ſind das Objekt des Genies, in ihnen ſpricht ſich das Leben aus, und ſie ſprechen ſich überall im Leben aus: großer Erfahrung bedarf es da nicht, ſondern die Art des Erkennens thut es; nicht die Menge der Erkenntniſſe. [3a.] Der Philiſter erkennt nach dem Satz vom Grund, d. h. er erkennt bloß die Relation der Dinge: das Genie erkennt das Ding an ſich: und in der Kunſt wiederholt es dieſe Erkenntniß. Uebrigens giebt es zum Genie, wie zum Philiſter, nur Annäherungen in zahlloſen Graden.

[§. 433.]

Dresden 1815 T,T,T. [1] Bei äſthetiſcher Betrachtung, oder auch Darſtellung in der Mahlerei, der vegetabiliſchen und anorg[an]iſchen Natur herrſcht das Bewußtſein des reinen Subjekts des Erkennens vor: hingegen bei der Betrachtung oder Darſtellung der Menſchen und Thiere iſt das Bewußtſein des Objekts, der erkannten Idee, die Hauptſache. Dies daher: weil die Pflanzen und bloße Materie als Erſcheinungen des Willens, folglich als Idee, nicht ſehr bedeutend ſind, da ſie nur niedrige Potenzen des Willens objektiviren: [3a.] ſie tragen darum einen unſchuldigen Karakter: daher hier der äſthetiſche Genuß mehr darin beſteht da[ß][1] man ſich ſeiner als reinen Subjekts des Er-

[1] [Schop.: das]

kennens bewußt wird. Thiere dagegen und noch mehr Menschen, sind die vollsten Erscheinungen des Willens, sei es in seiner Befriedigung, in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit oder in seiner Wendung, wo er seine eigne Erscheinung verneint (welches der Geist der christlichen Mahlerei ist). Das Bewußtsein des Zuschauers als reines Subjekts des Erkennens ist hier also sehr untergeordnet, tritt zurück. Er wird sogar hingewiesen auf die Erkenntniß seines eignen Willens in der fremden Erscheinung. Die Idee des vom vollen Bewußtsein beleuchteten Willens ist es die sich in der Historienmahlerei ausspricht.

[§. 434.]

[2] Urtheilskraft ist die Fähigkeit das durch den Verstand Erkannte in der Vernunft abzusetzen, d. h. das Angeschaute und dessen in concreto, anschaulig, erkannte Verhältnisse in den gehörigen Begriffen und Urtheilen auszudrücken. [33.] Das geschieht denn freilich indem der einzelne Fall mehreren Begriffen subsummirt wird.

Durch Entwickelung von Begriffen zu analytischen Urtheilen, durch Bilden neuer Urtheile aus schon vorhandenen, d. h. durch Schließen, zeigt man keine Urtheilskraft, sondern bloß Vernunft: dies kann jeder nicht Geisteskranke oder Blödsinnige, und es geschieht nach Regeln die sich in abstracto darstellen lassen, als eine Logik.

Aber Anschauungen unter die gehörigen Begriffe[1] bringen, so daß einerseits das Gemeinsame mehrerer Anschauungen durch Einen Begriff, dann aber auch ihr Verschiedenes durch eben so viel Begriffe bezeichnet wird, und dadurch theils das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung doch als verschieden erkannt, theils wieder das Identische trotz einer theilweisen Verschiedenheit doch als Identisch erkannt wird, und daß man nun mehrere Objekte, die etwas Gemeinsames und etwas Verschiedenes haben, in Gemäßheit [3] der Rücksicht in der man sie betrachtet, als identisch oder als verschieden ansieht — dies ist das Werk der Urtheilskraft. Einer hat diese mehr als der andre. Der Einfältige läßt sich durch eine theilweise Verschiedenheit mehrerer Objekte irren, und verkennt dann daß sie dennoch

[1] [Schop.: Begriffen]

in der Rückſicht die eben in Betracht kommt identiſch ſind. Oder umgekehrt ihn irrt eine theilweiſe Identität, und er bringt unter einen Begriff, was in der Rückſicht die ihn eben angeht ganz verſchieden iſt. [W. ſp. Z.] Einfalt iſt alſo Mangel an Urtheilskraft wie Dummheit Mangel an Verſtand; Thorheit an Vernunft.

[§. 435.]

Zur Farbenlehre.

Göthe hat (ſo viel ich weiß und finden kann) keinen Grund angegeben, warum bei der prismatiſchen Farbenerſcheinung rother Rand und gelber Saum, auch blauer Rand und violetter Saum, durch ſcharfe Gränzen geſchieden ſind. [W. ſp. Z.] wird, wie er Bd. I p 91 [§. 240] ſagt, das Gelbe dadurch am Rande Roth, weil das Doppelbild hier ans Dunkle gränzt, ſo müßte der Uebergang allmählig ſeyn. Folgendes ſcheint hierüber und zugleich über die ganze prismatiſche Farbenerſcheinung Aufſchluß zu geben.

Eine weiße Karte auf ſchwarzem Grund im Spiegel zeigt nicht wie Göthe (Bd I, p 85, § 223) meint ein Doppelbild, ſondern zwei alſo drei Bilder [Z.] von denen eins hinter und eins vor dem Hauptbilde ſchwebt, und welche drei Bilder von der Spiegelung der obern, und der untern Fläche des Glaſes, und drittens des Queckſilbers kommen. Die prismatiſche Erſcheinung ſcheint mir eben ſo durch ſpiegelnde Mitwirkung der beiden nicht brechenden Flächen des Prisma [4] zu entſtehn: dieſe nun geben zwei Doppelbilder neben dem primären [d. Z.][1] ⟨und dieſe ſchieben ſich nach der Richtung der Brechung über einander. Iſt das Bild weiß auf ſchwarz, und wird nach oben gebrochen; ſo ſchieben ſich oben die beiden Doppelbilder des weißen über den ſchwarzen Grund: und unten die zwei Doppelbilder des ſchwarzen Grund[es] über das weiße Bild⟩: wo beide Doppelbilder das dunkle decken entſteht blau, wo nur eins violett: wo beide das helle decken iſt gelbroth wo nur eins gelb. Jetzt ſieht man erſt warum ſcharfe Gränzen ſie trennen.

Linſen zeigen nie roth noch violett ſondern bloß gelb und blau: eben weil ſie nur zwei Flächen haben, davon nur eine ſpiegelnd wirkt und ein einziges Doppelbild giebt.

Da die drei Bilder (das Hauptbild und die zwei Doppelbilder) nicht grade, ſondern verſchoben übereinander liegen; ſo iſt klar daß ſie ungleich gebrochen ſind. Statt der verſchiedenen

[1] [Korr.] Dies Ausgeſtrichene gilt doch.

Brechbarkeit der Strahlen ist also die verschiedene Brechbarkeit der Bilder Ursach der Farbenerscheinung. Newton hat also hier wieder einen der Wahrheit etwas analogen Irrthum vorgebracht, eben wie jenen, daß die Vereinigung aller Farben weiß herstellt, was von der Vereinigung der getheilten qualitativen Hälften der Thätigkeit des Auges gilt.

[§. 436.]

[6][1] Der mit Genie begabte Mensch opfert sich Ganz für das Ganze, eben indem er lebt und schafft. Daher ist er frei von der Verbindlichkeit sich im Einzelnen für Einzelne zu opfern. Dieserwegen kann er manche Anforderung abweisen die Andre billig erfüllen müssen. Er leidet und leistet doch mehr als alle Andern.

[§. 437.]

Ich habe gesagt:

1) Daß der Verstand Raum und Zeit vereinigt und diese Vereinigung die Gesammtvorstellung eines problematischen Ganzen der Erfahrung ist.

2) Daß der Verstand nichts andres ist als die Erkenntniß der Kausalität.

3) Daß das Gesetz der Kausalität, wie auch das der Motivation, nicht das Ding an sich, noch seine adäquate Vorstellung, die Idee, betrifft, sondern bloß die Erscheinung jener in Zeit und Raum, daß es nur die Ordnung bestimmt, in welcher die Erscheinungen in die Zeit eintreten.

Näher betrachtend finden wir daß das Gesetz der Kausalität nicht den Eintritt einer Erscheinung in die Zeit überhaupt, also absolut, bestimmt; sondern bloß in Hinsicht auf einen [7] bestimmten Ort. Die Erscheinung jeder Idee kann zu jeder Zeit seyn, allein sobald man einen bestimmten Ort festsetzt, an diesem nur zu der Zeit, die das Gesetz der Kausalität bestimmt. Eben so bestimmt das Gesetz der Kausalität den Ort der Erscheinung, aber auch nicht überhaupt, sondern nur für eine festgesetzte Zeit. Da nun Verstand und Kausalität eigentlich dasselbe sind,

[1] [Auf S. 5 stehen nur durchgestrichene Versuche zu Zeichnungen für den vorhergehenden Aufsatz.]

nur einmal in Beziehung auf das Subjekt, das andremal in Beziehung auf das Objekt gedacht: ſo trifft die hier zuletzt gegebene Erklärung des Geſetzes der Kauſalität zuſammen, mit der, sub N[o.] 1, vom Verſtand gegebenen. [3s.] **Siehe Vog. Q. Q. Q. p 1 seqq.** [= S. 301. 20 f. dieſ. Vdes.]

[§. 438.]

Wie der ganze Baum nur die ſtets wiederholte Erſcheinung eines und deſſelben Triebes iſt, der ſich in jeder Faſer, jedem Blatt, Aſt, Stamm wiederholt und leicht zu erkennen iſt; ſo ſind alle Thaten des Menſchen nur die ſtets wiederholte Erſcheinung ſeines intelligibeln Karakters. Der Baum und der Menſch ſind beide Erſcheinungen des Willens zum Leben, („zum Leben" iſt eigentlich Pleonasmus) aber in unendlich verſchiedenen Potenzen.

[§. 439.]

[8] Die Drapperie in der Skulptur iſt die mittelbare Darſtellung der menſchlichen Form: der Verſtand wird dabei ſehr beſchäftigt indem er zur Anſchauung der Urſache (d. i. des Körpers) nur durch die Wirkung (den Faltenwurf) gelangt, und nur dieſe letztere der Anſchauung unmittelbar gegeben iſt. — Die Drapperie iſt gewiſſermaaßen in der Skulptur was die Verkürzung in der Mahlerei. Beide ſind Andeutungen, aber nicht ſymboliſche, ſondern ſolche, welche (wenn ſie taugen) den Verſtand zwingen das Angedeutete anzuſchauen, ſo gut als ſtände es wirklich da.

[§. 440.]

Die Anſchauung durch das Auge iſt die reinſte: beim Sehn wird man am meiſten ſich ſeiner ſelbſt als reinen Subjekts des Erkennens bewußt. Das Auge iſt der Theil des Leibs der am wenigſten Ausdruck des Willens iſt, ſondern dem Erkennen angehört, es iſt der edelſte Sinn. Das Sehn, das Licht, iſt das Erfreulichſte auf der Welt. Der Ton iſt dagegen oft furchtbar und außer der Muſik und der Rede faſt immer unangenehm. Blindgeborne die operirt werden verſetzt das Licht in Entzücken. Taubgeborne die man durch Galvanism herſtellte entſetzten ſich als ſie zuerſt den Ton hörten. Wie aber iſt es hiemit zu vereinigen daß Blinde faſt immer ſehr heiter und

freundlich ſind, Taube dagegen durchgängig traurig und ſehr verdrießlich? [W. ſp. 33.] In Göthes Mährchen heißt es: Was iſt herrlicher als Gold? — Das Licht. — Was iſt erquicklicher als das Licht? — Das Geſpräch. — Daher erklärt ſich die Frage: der Taube entbehrt die größte Erquickung und ſieht ſie immer vor Augen; nämlich das menſchliche Geſpräch: dazu kommt Mißtrauen. Der Blinde hat die größte Erquickung und von der Herrlichkeit die er entbehrt gar keine oder eine ſchwache Vorſtellung.

[§. 441.]

[1] Die Welt iſt die Objektität des Willens (zum Leben). Dresden 1815. U,U,U.
Des Willens ſtärkſte Erſcheinung iſt der Geſchlechtstrieb: dieſer iſt der ερως der Alten: die alten Dichter und Philoſophen, Heſiod und ſelbſt Parmenides, ſagten daher ſehr bedeutungsvoll, der ερως ſei das Erſte, das Princip der Welt, das Schaffende: [33.] daſſelbe bedeutet die Maja der Indier: [Sp. 33.] NB nicht ganz: die Maja iſt vielmehr die Objektität des Willens, iſt Kants Erſcheinung, die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund. conf: Ariſtot: Metaph: I, 4.

[§. 442.]

Man hält Genie und Phantaſie gemeinhin für unzertrennlich verknüpft, bisweilen ſogar für identiſch. In erſterem hat man vollkommen Recht: der nähere Grund davon liegt in Folgendem. — Ich habe ſchon oft wiederholt daß das Genie die Kraft iſt unabhängig vom Satz vom Grund zu erkennen, und daß dieſe Erkenntniß die der Kantiſchen Dinge an ſich oder der Platoniſchen Ideen iſt, welche die Objektität des Willens ſind, und durch die Formen der, durch den Willen (ihrem andern Pol) bedingten und verunreinigten gemeinen Erkenntniß, alſo durch die Geſtalten des Satzes vom Grund, als einzelne Dinge erſcheinen. Die gemeine Erkenntniß, d. i. die der einzelnen Dinge, folgt überall dem Satz vom Grund, und erkennt [2] daher alles in der Folge die es in Zeit, Raum, Kauſalität, Schlußfolge und Motivation nothwendig hat: in dieſer Folge befindet ſich das alſo erkennende Individuum als organiſcher Körper ſelbſt, und ſeine Erkenntniß ſteht daher ganz unter dem Einfluß der Stelle die es in jenen Reihen einnimmt. Es erkennt deshalb bloß in Gemäßheit dieſer Stelle, d. h. es erkennt bloß die Wirklichkeit, die Reihe einzelner durch den Satz vom Grund verknüpfter Erſcheinungen. Seine Erkenntniß

iſt bedingt durch ſein Schickſal, durch ſein Zuſammentreffen mit den Objekten, alſo durch Zufall. — Das Genie hingegen erkennt mit reiner Objektivität, nicht bloß die Relationen der Dinge (Virtuoſität hierin iſt Klugheit, auch Scharfſinn) ſondern die Ideen, die Welt in allen ihren Erſcheinungen. Nicht die Ideen, ſondern nur ihre Erſcheinung für die gemeine Erkenntniß iſt dem Satz vom Grund unterworfen: die Erkenntniß des Genies iſt es alſo nicht: ſie iſt alſo auch unabhängig von dem was für das geniale Individuum Wirklichkeit wird, d. h. was ihm [3] widerfährt und ihm vor Augen kommt, von ihm erfahren wird. Sofern nun die Idee ihm erſcheint unabhängig von einer wirklichen Erfahrung ſeines Individui erſcheint ſie als Phantasma. Das Genie muß alſo ſeine Erkenntniß zum großen Theil in Phantasmen erhalten, die es mit eben der Objektivität anſchaut als reale Dinge. Jede mögliche, auch ſeiner Perſon ganz fremde Erſcheinung des Lebens wird alſo, eben durch die Phantaſie von ihm erkannt: ſein Leben iſt daher ſo reich als das Leben Tauſend Andrer zuſammengenommen. Wie man aber ein wirkliches Objekt auf zweierleiweiſe anſchauen kann, nämlich entweder genial, rein objektiv, die Idee davon erkennend, oder gemein, bloß in Bezug auf ſeine Relation, d. h. nach dem Satz vom Grund, und eigentlich nichts als die Relation davon erkennend: eben ſo kann man auch ein Phantasma auf beide Weiſen anſchauen. Darum kann einer ohne Genie doch viel Phantaſie haben und anwenden, indem er z. B. als ein eitler Thor Luftſchlöſſer baut, die ſeiner Selbſtſucht ſchmeicheln, [4] und dann ganze Reihen von Phantasmen an einander knüpft, in denen er doch immer weiter nichts als ihre Relation erkennt: ein ſolcher iſt ein *Phantaſt*: er wird, wenn er ſonſt Motive dazu hat, ſchlechte Romane ſchreiben, die ſeines Gleichen unterhalten, indem dieſe ſich an die Stelle des Helden träumen.

[§. 443.]

Wenn den *Ungenialen* irgend eine *neue Lehre* vorgelegt wird, ſo ſuchen ſie nicht in den Sinn, in das Innre davon einzudringen, es genau zu erforſchen und dann durch eine Vergleichung mit dem Objekt ſelbſt, das dadurch aufgeklärt werden ſoll, zu beurtheilen. Sie wählen vielmehr einen kürzern

und bequemern Weg: nämlich sie suchen (da sie nur zum verneinen geneigt sind) einen apagogischen Beweis des Gegentheils, auf folgende Weise. Sie wählen nämlich irgend einen Satz, besonders einen Folgesatz der neuen Lehre und sehn sich um ob er nicht mit irgend etwas das ihnen für unanfechtbare Wahrheit gilt im Widerspruch steht: finden sie dies glücklicherweise [5] so ist die Neuerung besiegt [33.] durch glückliche und scharfsinnige Anwendung des Satzes vom Widerspruch. Daß der Widerspruch scheinbar seyn kann, daß er durch irgend etwas, noch Verborgenes, sobald es entdeckt sein wird, aufgelöst werden kann, daß am Ende gar die vermeinte unwandelbare Wahrheit falsch seyn kann: das wollen sie nicht wissen.

Jene Methode hat schon Aristoteles angewandt gegen Platon (z. B. im ersten Buch der Metaphysik, cap: 7.): heute wendet sie Pfaff gegen Göthe an, und überall zeigt sie sich als das Ungeziefer was Jedes Neue Bedeutende umschwärmt.

[W. s. sp. 33. n. 3. 13f.:] Es läuft zuletzt darauf hinaus daß sie bei jedem neuen Satz nicht dessen Gründe, sondern dessen Folgen erwägen.

[§. 444.]

Landschaften, Architekturstücke, Blumenstücke, Stillleben u. s. w. zeigen mir mein Erkennen; Historische Gemählde und Köpfe aber mein Wollen oder mein Seyn, welches Eins ist. Thierstücke zeigen mir mein Wollen in bis zur Rohheit, zum Grotesken und zur Monstrosität übertriebener und noch durch Vereinfachung erhöhter Deutlichkeit.

[§. 445.]

[6] Das Wort Grottesk hat vielleicht seinen Ursprung von den Figuren welche Stallaktiten in Hölen oder Grotten bilden.

[§. 446.]

Wie es ein und derselbe Wille zum Leben ist, der in jedem Dinge sich objektivirt, von dem Alles von der rohen Materie bis zum Menschen, nur verschiedene Potenzen seiner Erscheinung sind; so liegt der Begriff des obersten genus auch in dem Begriff jeder Species, die immer nur durch Zusätze zu jenem entsteht; ja auch in jedem Individuo.

[§. 447.]

Etwas iſt uns intereſſant heißt es hat Beziehung auf unſer Wollen: dies aber wieder heißt, es giebt uns Schmerz oder Freude: dieſe beide aber ſind unzertrennliche Korrelate, ſie entſtehn bloß eines aus dem andern, erhalten durch einander Bedeutung und Daſeyn und können nicht eins ohne das andre ſeyn. Ein intereſſantes Leben führen heißt alſo beſtändig Wollen und Nichtwollen, (Affekt, Leidenſchaft) leiden und ſich freuen, immer haben

„Von der Freude zu Schmerzen
Und von Schmerzen zur Freude
Tieferſchütternden Uebergang."

[7] Dies iſt der Bezug des Lebens auf das Wollen, und ſo allein iſt es intereſſant. Das Erkennen als ſolches iſt alſo eigentlich nicht intereſſant. Es iſt bekanntlich ein doppeltes: nach dem Satz vom Grund und frei von dieſem.

Die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund iſt die gemein hiſtoriſche oder faktiſche, und auch die wiſſenſchaftliche. Beide ſind an und für ſich, (d. h. geſondert vom Intereſſe einerſeits und von der künſtleriſchen Erkenntniß andrerſeits,) von einer ertödtenden Langweiligkeit und unſäglichen Schaalheit, das Leben ſtockt gleichſam wenn man ihnen rein hingegeben iſt. Soll dies nicht ſeyn; ſo muß die faktiſche oder auch die wiſſenſchaftliche Erkenntniß entweder irgend eine Beziehung auf den Willen haben, ſei es durch die Abſicht der Anwendung, oder des Lehrens, oder des Glänzens: oder auch ſie muß übergehn in die vom Saz vom Grund freie Erkenntniß d. h. die künſtleriſche, die Erkenntniß der Ideen, der Dinge an ſich: denn in dieſer ſind wir eines Theils das reine Subjekt des Erkennens, das keines Intereſſes, keiner Belebung durch Wollen, bedarf, [8] andrerſeits wird in dieſer Erkenntniß gleichſam der Zweck des Lebens erreicht, er offenbart ſich in den Ideen, und dieſe Offenbarung hat zwar eine Art Beziehung auf den Willen, aber eine negative, ſie leitet auf das Nichtwollen des Lebens: auch hat ſie keine Beziehung auf ein einzelnes Wollen, ſondern auf das Ganze im Allgemeinen.

[§. 448.]

Denkst du zurück an die vergangnen Jahrhunderte und stellst dir die vielen Tausende von Menschen vor die überall lebten und wandelten, so geräthst du auf die Frage: was waren sie? was ist aus ihnen geworden? — Dann rufe die Vergangenheit deines eignen Lebens zurück und stelle dir ihre Scenen lebhaft vor Augen. Was war sie? was ist aus ihr geworden? — Eben das was das Leben jener Tausende. — Oder meynst du die Vergangenheit bekäme neues Daseyn dadurch daß sie durch den Tod besiegelt ist? So nichtig, und nur noch ein Traum der Phantasie, als dein vergangnes Leben, so nichtig ist jener Tausende vergangnes Leben: und so nichtig als die Vergangenheit ist die Gegenwart. Was war, was ist? Der Wille, dessen Spiegel das Leben ist und das willensreine Subjekt des Erkennens, das jenen Willen, zu seinem Heil, in diesem Spiegel schaut.

[§. 449.]

[1] Ueber die Allegorie. Dresden1815. V, V, V

Der Zweck der Kunst ist Mittheilung der Erkenntniß der Dinge an sich, oder der Platonischen Ideen. Diese aber werden als anschauliche Vorstellungen erkannt; sie sind adäquate Repräsentanten der Begriffe. Auch die Poesie, deren unmittelbarer Stoff Begriffe sind verfehlt ihren Zweck wenn sie nicht durch dieselben anschaulige Bilder hervorruft.

Eine Allegorie ist ein Kunstwerk welches etwas anderes bedeutet als es darstellt. Da anschauliche Objekte sich selbst aussprechen, und keines anderen Mediums dazu bedürfen, so muß jenes Andere ein Begriff seyn. Die Allegorie will also einen Begriff bezeichnen, sie will also den Geist des Zuschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung auf eine andre abstrakte leiten, [33] (also in eine ganz andre Klasse der Vorstellungen) welches sie gemein hat mit der Schrift, nur daß diese dasselbe viel vollkommner leistet. Der Zweck der Kunst, die Darstellung der Ideen, die sich nicht in abstrakten Begriffen, sondern [2] in der anschauligen Welt, dem Leben selbst, unmittelbar aussprechen, dieser Zweck wird aufgegeben, und an seine Stelle tritt der der Andeutung eines Begriffs. Für diesen Zweck wird in der Bil-

denden Kunst, gar keine große Vollendung erfordert, sondern es reicht hin daß man sehe was das Ding seyn soll, da man sobald dies gefunden von der Anschauung des Bildes weg auf einen abstrakten Begriff geleitet wird. Alle Allegorien in der bildenden Kunst sind also insofern gar nicht unterschieden von den Hieroglyphen und der Kunst-Werth den sie haben kommt ihnen nicht als Allegorien sondern sonst zu. Daß die Nacht von Korregio, der Genius des Ruhms von Hannibal Caracci, die Horen von Poussin sehr schöne Bilder sind, ist ganz davon zu trennen daß sie Allegorien sind: als Allegorien leisten sie nicht mehr als eine Inschrift.

Man muß überhaupt die wahre Bedeutung eines Bildes unterscheiden von der nominalen. [3] Die nominale Bedeutung eines Bildes sei z. B. die Madonna mit dem Jesuskind: die wahre aber ist bei den meisten dieser Bilder nur Mutter und Kind: bei der großen Raphaelschen Madonna ist aber im Kind der größte Verein von Heiligkeit Genialität und Unschuld die wahre Bedeutung. 100 historische Gemählde können 100 verschiedene nominale Bedeutungen haben, aber nur Eine wahre, z. B. den Schmerz, Gram, der durch eine Niobe, eine Madonna am Kreuz u. s. w. dargestellt werden kann. Die wahre Bedeutung, d. h. die Idee, kann nun aber oft durch eine nominale Bedeutung besser als durch die andre dargestellt werden, und dieses ist der einzige Fall, wo Allegorie zulässig ist: auch ist sie es immer mehr in der Poesie als in der bildenden Kunst: weil die Poesie es immer schon mit Begriffen [33.] als ihrem unmittelbaren Stoff zu thun hat: die bildende Kunst aber bleibt wesentlich bei der Anschaulichen Vorstellung: die Allegorie ist aber wesentlich durch einen Begriff vermittelt, also leitet sie immer den Zuschauer von dem Dargestellten ganz weg zu einem [4] Gedachten und insofern ist die Allegorie immer eine Herabwürdigung der Mahlerei zur bloßen Hieroglyphe. Am meisten wird sie dies wann der darzustellende Begriff nicht einmal durch das Wesen der Darstellung nothwendig hervorgerufen wird, (welches letztere der Fall ist wo er sowohl das anschaulig dargestellte als das dadurch angedeutete unter sich befaßt) sondern wo er mit der Darstellung bloß durch eine Konvention, eine positive Satzung

[33. u. 3. 13 f.:] Vergleiche Propyläen Bd 1, p 7.

zuſammenhängt: dann iſt die Allegorie Symbol: ſo die Roſe als Symbol der Verſchwiegenheit, ſo alle Andeutung durch bloße Farben*), ſo das Kreuz als Andeutung der Religion, die Lorbeerkränze des Genius des Ruhms, dies hat als Allegorie nicht mehr Werth als der Buſch der ein Wirthshaus andeutet, als der Schlüſſel auf dem Hintern der Kammerherrn oder das Leder auf dem der Bergleute: ein ſymboliſches Kunſtwerk iſt als ſolches eine Hieroglyphe: der Werth den es dabei als Kunſtwerk haben kann kommt ihm anderweitig zu, nämlich ſofern es neben der nominalen (hier [5] ſymboliſchen) Bedeutung noch eine reale hat: dieſe iſt z. B. beim Genius des Ruhms, ein ſchöner Jüngling und ſchöne Kinder. Daß ein ſymboliſches Bild dennoch als ſolches im Betrachter bedeutende Gedanken erwecken kann, dies hat es mit dem Hieroglyph und mit der Schrift gemein. Es iſt eine bloße muſiviſche Ergötzlichkeit daß man um einen Begriff anzudeuten ſtatt der Schrift ein ſymboliſches Kunſtwerk braucht: es iſt wie wenn man zum Spaß auf Stelzen geht. Das Emblem iſt ein Symbol wodurch gewiſſe hiſtoriſche oder mythiſche Perſonen, oder perſonifizirte Begriffe ein für allemal angedeutet werden: ſo die Thiere der Apoſtel, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris. u. ſ. w. [Sp. 33.] das Anker der Hoffnung

Werth haben Allegorien welche eine Idee bezeichnen, die lebhafter durch ein anſchauliges Bild als durch bloße abſtrakte Begriffe ausgedrückt [wird][1]. Beiſpiele: Cervantes ſagt: der Schlaf iſt wie ein Mantel: er bedeckt den ganzen Menſchen. — Die Höhle des Platon. — Die Fabel des [6] Menenius Agrippa. — Das Siegel Lavaters, eine Hand die ein Licht haltend von einer Weſpe geſtochen wird, mit der Umſchrift „Licht bleibt Licht und wenn mich die giftigſte Weſpe auch ſticht, ſo laß' ich's doch nicht." — Die Fabel der Proſerpina die in der Unterwelt den Granatapfel ißt. — Ein Stammbaum den

*) [W. ſp. 33.] Hannibal Carracci mahlte die Wolluſt in gelbem Gewand: nach Bellori um anzudeuten, daß das Vergnügen der Wolluſt bald welkt und gelb wie Stroh wird: Winkelmann, [Werke, Dresden 1808] Bd 2, p 593. — Wie abgeſchmackt!

[33. u. 3. 32 f.:] In Homer zwei ſchöne Allegorien Ilias IX 502 und XIX, 91.

[1] [Schop.: werden]

unten der letzte Sprößling mit einer Scheere abſchneidet. — Alle guten Gleichniſſe der Dichter überhaupt. — Ein Menſch der zwei Ränzel über die Schulter gehängt hat, in dem welcher ihm hinten hängt ſind die eignen Fehler, in dem auf der Bruſt die fremden. — Der Lingam. — Einer melkt einen Bock ein andrer hält ein Sieb unter; um ein nichtiges Beſtreben anzudeuten u. ſ. w.

Doch iſt immer die Allegorie mehr für die Poeſie als Mahlerei: weil dieſe fordert daß man beim Angeſchauten bleibe und aufhört zu wirken ſobald man zu abſtrakten Vorſtellungen übergeht: inſofern hat ſelbſt die ſonſt gute Allegorie des Lichts auf der Nacht von Corregio nur bedingten Werth. — Da auf Allegoriſchen Gemählden meiſtens die wahre [7] Bedeutung der nominalen geopfert iſt, ſo iſt inſofern in der Mahlerei und Skulptur die Allegorie ganz zu verwerfen: und iſt jenes ſelbſt nicht der Fall, ſo iſt der Werth den das Bild an ſich hat, durch ſeine wahre Bedeutung, ganz geſondert von dem den es als Allegorie hat: ein ſolches Bild dient zwei Zwecken: erſtlich iſt es Bild, Kunſtwerk, Darſtellung einer Idee, als irgend etwas aus der Welt: zweitens iſt es Hieroglyph, welcher letztere Werth gegen jenen erſtern unendlich klein iſt: grade ſo wie der Schild des Herkules, zugleich Kunſtwerk und daneben Schild iſt, oder eine ſchöne Statue zugleich Kandelaber oder Karyatide ſeyn kann.

Ganz ſchlecht ſind Allegorien deren Deutung gezwungen und weit hergeholt iſt: z. B. eine Schildkröte als Symbol der weiblichen Eingezogenheit. — Das Schauen der Nemeſis in den Buſen ihres Gewandes, bedeutend daß ſie ins Verborgne ſieht: iſt höchſt lächerlich: in den Anmerkungen zu Winkelmann [8] [Winckelmanns Werke] Band 2, p 697, wird dies ſehr gelobt, von Meier, der überhaupt in dieſen Anmerkungen über Allegorie und Symbol lauter Verkehrtes Zeug ſchwäzt. Winkelmanns Abhandlung ſelbſt, über die Allegorie, enthält faſt nichts als Beiſpiele.

Winkelmann, in der Abhandlung über die Nachahmung der

[33. n. 3. 5 f.:] Die Zeit welche dem Amor die Flügel beſchneidet. —

In Raphaels Logen: Adam und Eva arbeiten: Kain und Abel ſtreiten um einen Apfel: Symbol des Eintritts der Zwietracht.

In Rom gieng man in den Tempel der Ehre nur durch den der Tugend.

Griechen, Werke Bd 1, pp 55 seq: setzt sehr verkehrt den höchsten Zweck der Kunst in die „Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge." Ja, er spricht hier so daß man, so unverschämt es auch klingen mag, sagen möchte, das eigentliche Wesen der Kunst sei ihm völlig fremd geblieben.

In dem folgenden „Briefe über jene Abhandlung" wird pp 105 seq: viel Gutes gegen jenes Urtheil über die Allegorie gesagt, womit es dem Winkelmann (der selbst Verf[asser] dieser Streitschrift gegen sich ist) jedoch kein Ernst ist. In der folgenden „Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der Griechischen Werke" p 165 seq: stehn Sachen die beweisen wie wenig Winkelmann vom eigentlichen Wesen der Kunst eine abstrakte Erkenntniß hatte.

In Göthes Propyläen, Bd 1, über die Gegenstände der bildenden Kunst, enthält manches Gute hiehergehörige, z. B. p 79 der zweiten Abtheilung, doch auch viel Flaches und Verkehrtes.

[§. 450.]

[1] Ein Bösewicht übt Grausamkeiten jeder Art und stirbt ohne ungewöhnliches Unglück oder Leiden zu erfahren. — Ein andrer Mensch wird in seinem Leben von unsäglichen Leiden gequält. — Nun frägt die gemeine Vernunft: warum erhält jener Böse keinen Lohn seiner Thaten? und wodurch hat dieser Unglückliche seine Leiden verschuldet? Mit dem Tode hört ja das Bewußtseyn eines jeden auf. Dresden 1815 W,W,W.

Antwort: Jener Böse ist nichts anderes, als die Erscheinung eines gewaltigen Willens zum Leben. Ein solcher Wille kann nur durch unsägliche Leiden gebrochen werden, d. h. dahin gebracht werden, daß er sich wende, d. i. aufhöre Willen zum Leben zu seyn. Die Leiden die jener Böse über Andre verhängt sind der Maasstab der Leiden die erforderlich sind, damit der heftige Wille zum Leben, dessen Erscheinung er ist, sich wende. Er erfährt jedoch solche Leiden nicht, sondern stirbt. (Wiewohl sich sagen ließe daß schon der Tod einem solchen Menschen, eben weil in ihm ein so heftiger Wille zum Leben sich offenbart, [2] viel bittrer ist als einem Andern).

Und jener Unglückliche was ist er andres als eben die Erscheinung des Willens zum Leben: wenn gleich vielleicht eines

weniger heftigen Willens als jener Böſe, doch eines Willens zum Leben, der dadurch daß er leben will auch alle Leiden die im Leben möglich ſind auf ſich genommen hat, alſo verdient.*) Jener Böſe und dieſer Unglückliche ſind alſo Eines und Daſſelbe: der Wille zum Leben iſt es der ſich in ihnen darſtellt; nur in der Erſcheinung, in Raum und Zeit ſind ſie verſchieden, und mögen 1000 Jahr von einander entfernt leben: Raum und Zeit kommen nicht dem Dinge an ſich zu, ſondern nur der Erſcheinung.

Der Gute iſt der, welcher andre liebt; aber alle Liebe iſt Mitleiden: denn jeder Wunſch, jedes Bedürfniß iſt Leiden: der Gute liebt Andre, heißt, er mildert ihre Leiden, befriedigt ihre Wünſche. Der Ton der Liebe, *αγαπη*, ihre Liebkoſungen, fallen zuſammen mit dem Ton des Mitleidens. Das innerſte Weſen der Liebe iſt das Bewußtſeyn (wohl zu merken kein abſtraktes Wiſſen, ſondern ein unmittelbares Bewußtſeyn in Konkreto, vulgo Gefühl**)) des Liebenden, daß der [3] andre Menſch von ihm ſelbſt nur in der Erſcheinung verſchieden iſt, dem Weſen nach aber beide Eins ſind, Wille zum Leben. Daher mildert er fremde Leiden, wie ſeine eignen, ja mit Vermehrung ſeiner eignen, höchſtens aber bis das Maas gleich wird: weiter kann es nicht gehn: dies ſchließt aber ein, daß Einer um das Leiden Vieler zu mildern, ſein Leben ganz hingiebt, wie z. B. Arnold von Winkelried [3a.] Decius Mus Rodros. Eben dadurch aber daß der Gute, um fremde Leiden zu mildern, die eignen vermehrt, giebt er den Willen zum Leben zum Theil auf, hört auf die Erſcheinung eines ſtarken Willens zum Leben zu ſeyn. Hierin beſteht eben die Tugend. Der Gute bedarf alſo nicht, wie der Böſe, eigner entſetzlicher Quaalen, um den Willen zum Leben aufzugeben; die fremden Quaalen bewirken ſchon dieſe Wendung in ihm, und das Weſen ſeiner Tugend liegt in dem Bewußtſeyn daß der Unterſchied zwiſchen ihm und andern nur ſcheinbar

*) [3a.] Calderon „Denn des Menſchen größte Sünde
Iſt, daß er geboren ward". —
Das Leben ein Traum.

**) [W. [p. 3a.] Das abſtrakte Wiſſen von dieſem Allen, d. h. die Abbildung, Wiederholung davon in Begriffen, iſt die Philoſophie.

[3a. u. 3. 20 f.:] „liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt" — „*αγαπατε αλληλους* —

iſt, Alle vielmehr derſelbe Wille zum Leben ſind. Die Bosheit des Böſen [4] liegt umgekehrt im Mangel dieſes Bewußtſeyns: die Verſchiedenheit zwiſchen ihm und Andern, welche in der Erſcheinung liegt, iſt es auf die er ſich ſtützt, die er feſthält: er iſt ſich nicht bewußt daß der Quäler und der Gequälte nur in der Erſcheinung verſchieden, der Wahrheit nach, d. h. an ſich, aber Eins ſind. Daher iſt er grauſam hat ſogar uneigennützige Freude am Leiden Andrer. Und von dieſer Grauſamkeit, dieſer Freude an fremder Quaal iſt in uns Allen die Spur: man beobachte ſich. Umgekehrt tritt auch im Böſeſten bisweilen das Bewußtſein der Wahrheit, d. h. der Scheinbarkeit jener Verſchiedenheit der Individuen hervor, als *böſes Gewiſſen*.

In der Liebe giebt man alſo den Willen zum Leben auf, indem man fremde Leiden ſieht und ſie gleich den eignen mildert, mit Vermehrung der wirklich eignen. Dies Aufgeben zeigt ſich hier immer aber in einzelnen Fällen, eben in den Werken der Liebe. Es kann aber einen allgemeinen Karakter gewinnen durch die Reflexion, [5] welche ausgeht theils eben von der *Liebe*, d. h. der Motivation durch fremde Leiden, theils auch vom eignen erfahrnen Leiden: dieſe Reflexion betrachtet den Widerſpruch in welchen der Wille zum Leben in ſeiner Erſcheinung mit ſich ſelbſt geräth, betrachtet das Nichtige des Lebens, und es geht aus ihr ein allgemeines Verneinen des Willens zum Leben hervor, welches die *Asketik* iſt. Deren erſter Grad iſt Keuſchheit, dann Armuth, Kaſteiung, ihr höchſter Grad iſt freiwilliger Hungertod.

[33.] Das Bewußtſeyn in concreto von der Nichtigkeit des principii individuationis, d. i. von der Idealität des Raums und der Zeit, giebt, ſofern es permanent, ernſt und tief iſt und daher das Handeln beſtimmt, — Heiligkeit. Daſelbe Bewußtſein — wenn es in die Abſtraktion übertragen und zur Deutlichkeit des Begriffs gebracht iſt, giebt die wahre Philoſophie. Der wahre Philoſoph iſt daher der theoretiſche Heiland. — Der Mahler kann es darſtellen, auch der Dichter, beide anſchaulig, ohne im Mindeſten ein Bewußtſein deſſelben in abstracto zu haben, ſo wenig als der Heilige dies braucht. Die abſtrakten Dogmen ſind auf die Tugend ohne Einfluß: die falſchen ſtören ſie nicht und das wahre befördert ſie ſchwerlich. [W. ſp. 33.] Eben ſo iſt für die Kunſt der [6] Begriff unfruchtbar: und andrerſeits kann der Künſtler ſehr wohl das Ding an ſich, die Idee, darſtellen, ohne irgend den Begriff, d. h. abſtrakte Erkenntniß davon zu haben. Daher hat man immer geſagt daß das Genie *unbewußt* bildet, ſchafft und nicht *weiß* was es thut.

[§. 451.]

Winkelmann ſagt ([Werke, Dresden 1808] Bd. 1, p 258) vollkommen wahr und treffend: „Die Grazie iſt das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Perſon zur Handlung.“ — —

Die Schönheit, objektive genommen, und zwar die menſchliche Schönheit beſteht darin daß der Wille zum Leben vollkommen und rein in ſeiner Erſcheinung (Objektität) dem Leibe, ſich darſtellt, alſo ſie iſt das eigenthümliche Verhältniß des Willens zu ſeiner Erſcheinung im Raum: Die Pflanze [6] iſt keine andre als eine ſolche bloß räumliche Erſcheinung des Willens: ihre Geſtalt offenbart daher ihr ganzes Weſen: im Menſchen und Thier aber erſcheint außerdem der Wille noch in einer Entwickelung in der Zeit, d. i. in einer Reihe von Handlungen. Daß nun die [3₃.] unmittelbare Handlung, [3₃.] alſo die Bewegung ihrer Abſicht, d. h. dem Willen der ſie hervorbringt, rein und völlig entſpreche, d. h. keine fremde beimiſchung, kein Ueberflüſſiges, auch kein Ermangelndes habe; — dies iſt die Grazie. Die Schönheit [3₃.] objektive genommen iſt alſo das richtige Verhältniß [3₃.] oder das völlige Entſprechen der bloß räumlichen Erſcheinung des Willens zu dem Willen ſelbſt. Die Grazie aber das richtige Verhältniß der zeitlichen Erſcheinung des Willens [3₃.] d. i. der Handlung zum Willen ſelbſt. Da dieſe aber ſchon die räumliche Erſcheinung, den Leib, vorausſetzt, ſo ſagt Winkelmann recht, ſie ſei das eigenthümliche Verhältniß der Perſon zur Handlung.

Man ſieht daß den Pflanzen Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann. Thieren aber beides, ſowohl als dem Menſchen.

Die Grazie der Perſon beſteht alſo darin daß man Alles was man thut auf die leichteſte, angemeſſenſte, bequemſte Art thue, [7] dadurch wird jede Handlung und Bewegung zum adäquaten Ausdruck ihrer Abſicht, drückt alſo rein den Willen aus, ohne Stöhrung durch bedeutungsloſes Hantieren und Verdrehen, oder durch todtes Erſtarren. Daher hat jeder gute Schauſpieler Grazie, ſobald er nicht abſichtlich Karikatur darſtellt. [3₃.] Das Karakteriſtiſche jeder Darſtellung in der Kunſt kann daher immer mit der Schönheit und mit der Grazie zuſammen beſtehn: denn die Schönheit läßt ſich auch definiren als Karakter der Gattung und dieſe wird nie durch

den Karakter des Individuums oder seines Affekts nothwendig und kunstgerecht aufgehoben, da das Individuum doch noch immer der Gattung angehört. Nur in der Karikatur die die Uebertreibung des Karakters ist, wird durch diese sogar der Karakter der Gattung aufgehoben, also auch die Schönheit unmöglich gemacht. Eben so ist Grazie mit dem Karakteristischen immer zu vereinigen, wie man leicht sieht.

Es ist auf früheren Bogen[1] gesagt daß wer da spricht: „dies ist schön": zugleich aussagt, 1°) daß er reines Subjekt des Erkennens geworden, und 2°) daß der Wille in irgend einer von ihm angeschauten Gestalt, sich objektivirt hat.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, der die höchstmögliche Erkennbarkeit des Willens in seiner höchsten Potenz andeutet, und zwar in Hinsicht auf die bloß räumliche Erscheinung, die bloße Form: kommt Bewegung und Stellung hinzu welche als Entwickelung in der Zeit jener Erscheinung des Willens, derselben entspricht, so heißt dies Grazie.

Wie Objekt und Subjekt untrennbar sind, so ist auch das Erkennen des Willens in seinem vollendetesten Ausdruck, der menschlichen schönen [8] Gestalt, immer begleitet vom Bewußtsein des Beschauers seiner selbst als ewigen Subjekts des Erkennens: daher das Wohlgefallen das jeder Blick auf irgend etwas Schönes sogleich erregt.*) Ist dies Angeblickte eine sehr schwache Potenz der Erscheinung des Willens, etwa Vegetation, oder gar Architektur oder Felsen d. h. beides Materie und Licht; — so bleibt das Bewußtsein seiner selbst als ewigen Subjekts die Hauptsache. ist es belebt, Thier, gar Mensch so füllt diese angeschaute Idee mehr das Bewußtsein, doch steigert sie eben durch die reine Erkennbarkeit die dargeboten wird, zugleich das Selbstbewußtsein als ewigen Subjekts.

Der menschliche Leib mit Ausnahme des Ober-Kopfs bietet

[1] [III, 1 f. = S. 264. 9 f. dies. Bdes.]

*) [Zs.] Indem wir uns an der Erkennbarkeit des Willens in irgend einer Gestalt freuen, so ist diese Freude zuletzt doch über unser Erkennen, denn nur als Bedingung zu diesem hat die Erkennbarkeit werth. Hier zeigt sich daß Schönheit objektiv und subjektiv betrachtet, dasselbe ist, zu dem man aber von zwei Seiten gelangen kann, je nachdem man entweder von der Erkennbarkeit des Willens in irgend einer Gestalt (d. i. von der objektiven Schönheit) ausgeht, oder umgekehrt von dem aufgeben der Persönlichkeit d. i. des Wollens, im Bewußtsein seiner Selbst als willensreinen ewigen Subjekts.

faſt durchaus nur die Erſcheinung des Willens dar, und iſt Hauptgegenſtand der Skulptur; ſo auch die feſten Formen des Geſichts [33.] dem in der Skulptur überdies die Augen fehlen. Daher geht die Skulptur hauptſächlich auf Schönheit [33.] (d.i. Gattungskarakter) und Grazie. — Im Geſicht aber zeigt ſich nun der Wille unter dem Einfluß des Erkennens*), daher alle unendlichen Modifikationen des Moraliſchen, und des Intellektualen: dies in Tauſend Erſcheinungen iſt Gegenſtand der Mahlerei und zwar der Hiſtorienmahlerei

Dresden 1815 X, X, X. [1] es geht im höchſten Grad dahin, daß es das höchſte Erkennen darſtellt, welches eben auch von einem Aufheben des Willens begleitet iſt. Die Kunſt endigt alſo mit dem Gegentheil deſſen damit ſie anfieng, ſtellt erſtlich alle Erſcheinungen des Willens dar, zuletzt die des Nichtwollens aus Erkenntniß: [33.] z. B. Raphaels Madonna und Korregio's Madonna mit dem Johannes, auch Vandyks heilger Simon mit der Säge. Fortſetzung unten. [S. 337.6 f.]

[Sp. 33.] Schönheit iſt der Skulptur mehr eigen, Karakter mehr der Mahlerei. Schönheit wird immer beſſer erkannt aus mehreren Standpunkten: Karakter kann aus einem geſehn, völlig erkannt werden. Augen und Farbe tragen zwar zur Schönheit bei: aber zum Karakter noch viel mehr.

[§. 452.]

Der Geſchlechtstrieb iſt rein abgeſondert als Willensakt betrachtet, die höchſte Bejahung des Lebens. — Empiriſch in Beziehung auf den Einzelnen Menſchen betrachtet, iſt er dem rein ſinnlichen Menſchen, der Zweck dem Alles andre untergeordnet iſt, das Ziel ſeines Strebens [33.] wie bei dem Inſekt. — Allgemein betrachtet in der Natur iſt er die Erhaltung der Spe-

*) [33.] und zwar des durch Vernunft beſonnenen Erkennens, dies bedingt Freiheit und dieſe den Individual-Karakter und ſeine Entwickelung in der Zeit, d. i. Affekte, Leidenſchaften u. ſ. w.

[Sp. 33. n. 3. 27 f.:] Es iſt betrachtungswerth wie in der Heftigkeit des Geſchlechtstriebes das Individuum ſeinen ganzen Willen auf die Erhaltung des Geſchlechts hinwendet und dadurch ausſpricht, ihm als dem Willen zum Leben ſei eigentlich nur an dem Geſchlecht gelegen, und das Individuum ſei ihm gleichgültig: es iſt als ob, wie das reine Subjekt des Erkennens vom Individuo nicht mehr weiß, daſſelbe auch beim reinbejahenden Willen zum Leben eintrete.

cies, mit Nichtachtung des Individui dessen Untergang dadurch gleichgültig wird: die Erhaltung des Lebens in der Zeit, welche die Absicht der personifizirten Natur ist. [Sp. 33.] Siehe Platon: Conviv: pp 239—242 [ed Bip.]

[§. 453.]

Fortsetzung des vorletzten Aufsatzes.

Daß ein menschlicher Körper schön sei, d. i. ein wahrer Ausdruck, eine reine Objektität, adäquate Darstellung des Willens [33.] in dieser seiner Potenz, folglich des Karakters der Gattung, sei, [2] dies ist nur dann der Fall wann er die Materie in der er sich darstellt wirklich ganz beherrscht und nicht durch andre Willenserscheinungen, dergleichen die Naturgesetze sind, gehindert wird, indem diese Naturgesetze ihm die Materie streitig machen. (Siehe Bogen F, F, F, p 8 [= S. 253. 33 f. dies. Bdes.]) Ferner, der Wille dessen Erscheinung ein Organismus ist, hat in dieser Erscheinung schon wieder die Mannigfaltigkeit zur Form (in der Vegetation ist dies handgreiflich da der ganze Baum nur zahllose Wiederholung einer Triebeserscheinung ist) dies zeigt sich als vita propria einzelner Theile: daß aber alle diese Theile in der gehörigen Unterordnung unter das ganze des Organism stehn und harmonisch konspiriren diese Haupterscheinung darzustellen, also daß kein Theil übermäßig oder kümmerlich ist, dies ist ebenfalls dasjenige dessen Resultat die Schönheit ist. [33.] Dieselben Bedingungen sind es unter denen ein Krystall rein auskrystallisirt, ein Baum gedeiht, ein Mensch schön ist, und überhaupt jede Gattung sich im Individuo völlig darstellt.

Daß wir den schönen Leib und seine Darstellung, die Statue, als solche anerkennen, d. h. aussagen, dies sei die adäquate Erscheinung des Willens in seiner höchsten Potenz; dies ist [3][1] nur dadurch möglich daß wir selbst eben dieser Wille sind, und ebenso nur hiedurch ist es möglich daß der Künstler die Schönheit bilde die er nie gesehn, also die Natur auf halbem Wort verstehe, rein ausspreche, was sie stammelt, das Ideal liefere zu ihren Stümpereien: eben weil er selbst dieser Wille, also diese schaffende Natur ist, darum kann er es. [33.] Doch als Künstler geht er nicht vom Wollen, sondern vom Erkennen aus, daher:

[1] [Hier folgt im M.S. ein zweites: ist.]

„Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib
Ich animaliſch kann und muß."
Göthe.

Abgeſchmackt iſt die Meinung er ſetze aus einzelnen ſchönen Theilen die er an vielen Menſchen vereinzelt gefunden ein ſchönes Ganzes zuſammen.*) Dies iſt ſo abgeſchmackt als wenn man annimmt Shakſpeare habe die Wahrheit und Haltung ſeiner Karaktere aus Erfahrung im Weltleben gelernt und ſich gemerkt und dann ſeine Stücke und Perſonen aus ſolchen empiriſchen Notizen zuſammengeſetzt: nein, die geniale Erkenntniß iſt keine empiriſche, ſondern eine a priori. Wie wir Alle die Formen der Erſcheinungen [4] des Willens, Zeit und Raum, a priori anſchauen und in der Mathematik darſtellen können, ſo ſchaut das Genie den Gehalt dieſer Erſcheinungen, die Dinge an ſich, a priori an und ſtellt ſie dar in der Kunſt: und dies eben kann der Künſtler weil er ſelbſt der Wille iſt, deſſen Erſcheinung die Welt iſt.

[§. 454.]

Unſer Leben iſt ein ſtetes (gehemmtes) Sterben, eben wie es ein ſtetes Zeugen iſt: d. h. es iſt ein ſtetes Aufgeben des Individuums, der Materie, mit Beibehaltung der Form. Denn der Ernährungsproceß iſt vom Zeugungsproceß nicht qualitativ, ſondern nur quantitativ verſchieden, dieſer iſt bloß die höhere Potenz von jenem. An der Pflanze ſieht man deutlich wie ſie nur ein ſtetes Wiederholen derſelben Form, ein Aggregat gleichartiger Pflanzen iſt, und endlich, mittelſt der Stufenleiter der Metamorphoſe, zu jenem Kompendium, der Blüthe und Frucht gelangt, in welchem ſie auf einem kürzern Wege das erlangt worin ihr ganzer Zweck beſteht, [5] wo ſie jetzt [b.] ⟨im Ganzen

*) [33.] Denn woran ſoll er erkennen daß grade dieſe und keine andern die ſchönen ſind, d. h. den Karakter der Gattung vollkommen ausdrücken? Er muß zu dieſer Erkenntniß ein Kriterium haben: dies aber iſt eben das Ideal: es iſt zu definiren als die Platoniſche Idee ſofern ſie für die Kunſt praktiſch wird.

[33. n. 3. 14:] Siehe W W, 6, 7 [= S. 209. 6 f. dieſ. Bdes.]

und Großen>[1] thut was vorhin im Einzelnen; ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser, wie die Schrift zur Buchdruckerei. [Zs.] Aber wie bei der Pflanze ist es auch bei Thier und Mensch.

Sterben und Zeugen sind unzertrennliche Korrelate, bloß zwei Seiten eines Dinges, des Lebens, d. i. der Erhaltung der Form und Aufgebung der Materie. [Zs.] Daher ist der Lingam das Attribut des Schiwa. Wie nun unser Leben, als Ernährungsproceß ein stetes Zeugen, erneuern der Form ist, so auch ein stetes Sterben, Abwerfen der Materie.*) Wie ferner die erstere Seite sich in höherer Potenz in der Zeugung ausspricht (deren Wollust daher die höher Potenzirte Behaglichkeit des Lebensgefühls ist) so spricht die letztere Seite sich in erhöhter Potenz im Sterben aus. Wie wir durch den Ernährungsproceß unsern Leib tausend Mal abwerfen und dafür einen neuen erhalten und damit ganz zufrieden sind die Form erhalten zu haben ohne uns nach der abgeworfenen Materie zurückzusehnen, eben so müssen wir uns verhalten wenn dasselbe [6] in der höheren Potenz, im Ganzen und Großen eintritt was bisher täglich im Einzelnen und Kleinen. Es ist so thörigt eine Fortdauer des Individuums zu verlangen als eine Fortdauer der Materie des Leibes welche die Ernährung durch andre ersetzt hat. Es ist so thörigt Leichen einzubalsamiren als es wäre seine Auswürfe sorgfältig aufzubewahren. Es ist thörigt zurückzubeben wenn man das im Ganzen vor sich sieht, was man täglich im Einzelnen erfährt und gleichgültig leidet.

Mit Rücksicht auf das Vielfach aufgestellte Ethische sage ich: das Aufnehmen von Nahrung ist die Bejahung des Lebens bis zum Tode; die Geschlechtsbefriedigung aber die Bejahung des Lebens über den Tod hinaus: sie ist gleichsam die blutige Verschreibung an den Teufel. — Daher ist erster Grad der Asketik völlige Keuschheit, letzter Grad Hungertod.

[Sp. Zs. n. Z. 29 f.:] Der Schlaf ist dem Tode viel ähnlicher als man denkt, so oft es auch gesagt wird. Der tiefe Schlaf ist, für die Gegenwart, vom Tode gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich das Erwachen: das Erfrieren ist stetiger Uebergang vom Schlaf zum Tode. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles andre erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben.

[1] [Sp. Korr.] mit Einem Schlage vielfältig

*) [Sp. Zs.] Cf: Platon conviv: p 240. [ed. Bip.]

[§. 455.]

[7] Indem Einer außer der Faſſung geräth, ſich erzürnt oder ereifert oder verzagt, zeigt er daß er die Dinge anders findet als er ſie erwartete, daß er alſo im Irrthum ſtand, [Zu.] daß er die Welt und das Leben nicht kannte, daß er nicht wußte wie durch Zufall der lebloſen Natur und durch Bosheit der belebten der Wille des Einzelnen bei jedem Schritt durchkreuzt wird: [Zu.] er alſo ſeine Vernunft nicht gebraucht hat um zu einer Erkenntniß des Lebens im Ganzen zu gelangen: oder aber wenigſtens daß es ihm an Urtheilskraft gebricht und daher was er im Allgemeinen wußte ihn im Einzelnen überraſcht. Die ſtoiſche Weisheit war in ihrem Urſprung keine andre als die in dieſem Fall nöthige: nämlich durch die allgemeine Kenntniß der Welt und des Lebens gegen jeden einzelnen Fall gerüſtet zu ſeyn, in demſelben nichts Neues zu finden, ſondern nur was man in abstracto wußte, und dadurch die unerſchütterlichſte Faſſung zuwege zu bringen. Die rein ſtoiſche Philoſophie iſt alſo noch gar nicht Tugendlehre, ſondern eben rein vernünftig, ſie macht den Menſchen weder beſſer noch glücklicher, ſondern bloß durch eine praktiſche Anwendung ſeiner Vernunft macht ſie ihn vom Thiere verſchiedener, gelaſſen und gleichmüthig. So findet ſie ſich [8] faſt ganz ohne ethiſche Beimiſchung noch im Epiktet: der nur immer zu bedenken giebt wie vieles nicht von uns abhängt. Doch leitet ihn dies ſchon auf die Betrachtung deſſen was von uns abhängt und hier finden ſich ethiſche Andeutungen [Zu.] und nach und nach der Uebergang von der eigentlich ſtoiſchen Lehre die aus einer bloß vernünftigen Betrachtung entſpringt, zur Tugendlehre. Als Gegenſatz davon, daß Zufall, Irrthum und fremde Bosheit eine ſo große Macht über unſere Schickſale haben, daß wir vernünftigerweiſe immer auf das Schlimmſte gefaßt ſeyn müſſen, (welche Faſſung nothwendig große Gelaſſenheit giebt), trat die Betrachtung hervor daß unſer Wollen hingegen ganz von uns abhängt. Man bemerkte ferner daß wie das äußere Schickſal Glück und Unglück beſtimmt, ſo aus dem Wollen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit [entſpringt]. Sollte man den

[Sp. Zu. n. Z. 12 f.:] Alle unſre Leiden und Schmerzen entſtehn durch das Misverhältniß zwiſchen unſern Erwartungen und dem was geſchieht alſo aus falſcher Einſicht.

beiden erstern oder den beiden letztern die Namen bonum et malum beilegen? Das war eigentlich willkührlich und beliebig: statt dessen aber stritten hierüber Stoiker mit Epikuräern und Akademikern, unterhielten sich ferner mit der unstatthaften Vergleichung zweier völlig inkommensurabler Größen, nämlich des physischen Gutes und Uebels mit dem moralischen Gut und Bös, belustigten sich mit paradoxen Sprüchen hierüber und kamen nicht weiter, wie sie hätten kommen können wenn sie jene Duplicität der menschlichen Natur aus der jene so heterogene bonum et malum entspringen zu erforschen gesucht hätten.

[§. 456.]

[1] Sollte nicht Göthe mit seinem Gedicht welches Der Spiegel der Muse überschrieben und den Propyläen eingerückt ist, den Gegensatz gemeint haben zwischen Wissenschaft und Kunst, Erkenntniß nach dem Satz vom Grund und Erkenntniß der Idee? Ist nicht der Fluß die Welt der einzelnen Dinge die sich der Realität und Wahrheit rühmt, der stille See dagegen die Kunst welche allein die eigentliche Wahrheit, d. h. die Platonische Idee zeigt? **Dresden 1815 Y, Y, Y.**

[§. 457.]

Daß die Logik nicht, wie andre Wissenschaften praktischen Nutzen hat, erklärt sich aus Folgendem.

Jede Wissenschaft ist das abstrakte, folglich allgemeine Wissen, des Besondern in einer gewissen Gattung von Objekten. Das vorkommende Einzelne wird nun in jedem Fall aus jenem abstrakten Wissen bestimmt, welches unendlich leichter ist, als das vorkommende einzelne von vorne an zu untersuchen und demnach zu bestimmen: [33.] weil hier immer das Allgemeine der Vernunft näher liegt als das einzelne.

Die Logik nun ist das abstrakte Wissen von dem Verfahren der Vernunft [33.] welches sich durch Beobachtung auf gewisse Gesetze zurückführen und in diesen aufstellen läßt: dieses Verfahren aber ist der Vernunft nothwendig da ihr Wesen darin besteht: sie wird in keinem vorkommenden Fall davon abweichen: daher ist es viel [2] leichter und sichrer sie in jedem Fall ihrem Wesen gemäß verfahren zu lassen, als auf das abstrakte Wissen von diesem

Verfahren, als ein ihr fremdes und von Außen gegebenes Geſetz zurückzugehn. Es iſt leichter; weil das nothwendige und weſentliche Verfahren der Vernunft ihr allemal näher liegt als das durch Beobachtung und Reflexion gewonnene abſtrakte Wiſſen davon: es iſt ſichrer; weil ein Irrthum in ſolchem abſtrakten Wiſſen viel ehr eintritt als ein Handeln der Vernunft gegen ihr eignes Weſen. Daher wird auch der geübteſte Logiker, wenn er in einem vorkommenden Fall bemerkt, daß er anders ſchließt als eine ihm gegenwärtige logiſche Regel fordert, viel ehr einen Fehler in dieſer Regel, als in jenem von ihm gemachten Schluß ſuchen: und überhaupt werden wir immer tauſend Mal die logiſche Regel am einzelnen Fall prüfen, als den einzelnen Fall an der Regel: eben weil, wie geſagt, umgekehrt als in allen andern Wiſſenſchaften, hier das Einzelne uns näher liegt [3] als das Allgemeine. Wenn Einer ſein Denken immer unter Zuziehung der logiſchen Regeln ausüben wollte, ſo wäre es eben ſo, als wenn er, um eine Bewegung ſeines Leibes zu vollziehn, erſt die Geſetze der Mechanik berückſichtigen wollte, [3a.] oder ſeine Verdauung von ſeiner Phyſiologie abhängig machen wollte.

Die Logik iſt alſo ganz ohne praktiſchen Werth und Nutzen. Theoretiſch aber iſt ſie, wie jedes Wiſſen, von Werth, insbeſondre aber für die ſpekulative Philoſophie, indem wir unſre Vernunft bei dieſem abſtrakten Ueberblick ihrer Verfahrungsweiſe, beſſer kennen lernen.

So wenig als die Natur der verſchiedenen Naturwiſſenſchaften bedarf um überall mit der größten Geſetzmäßigkeit und ſtrengſten Konſequenz zu verfahren; ſo wenig bedarf die Vernunft der Logik um richtig zu denken und konſequent zu ſchließen.

Wer zu letzterm Zweck die Logik erlernt, gleich[t] dem der unternimmt einen Bieber zu ſeinem Bau abzurichten.

[§. 458.]

[4] Darüber daß Laokoon nicht ſchreit hat Winkelmann viel geredet und ihn zu einem Stoiker machen wollen, der den Schmerz verbeißt aus Eitelkeit oder aus der ganz vernünftigen Rückſicht daß Schreien nichts hilft. [3a.] Ihm beliebt dies Größe der Seele zu nennen: die kommt dann aber auch dem Soldaten zu der beim Spießruthenlaufen eine bleierne Kugel beißt. —

Leſſing hat in ſeinem weitſchweifigen, redſeligen Buch, ſophiſtiſch darthun wollen die der Kunſt weſentliche Schönheit leide das Schreien nicht. [33.] Hirt ſagt, Laokoon ſchreit nicht weil er, im Begriff am Stickfluß zu ſterben, nicht mehr ſchreien kann: Fernow hat alle drei Meinungen erörtert (im erſten Band ſeiner Römiſchen Studien p 426 seq:) ſelbſt aber keine neue gegeben, ſondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich ſage: daß Laokoon nicht ſchreiend dargeſtellt iſt, hat ſeinen Grund lediglich darin daß es unmöglich war ihn ſchreiend darzuſtellen: denn das Weſen des Schreiens liegt im Laut, nicht im Aufſperren des Mundes: dies letztere iſt bloß ein als Mittel das Schreien nothwendig begleitendes Phänomen, und obgleich es an ſich nicht ſchön iſt, ſo kann es doch füglich und muß ſogar da wo wirklich geſchrien wird, eben auch ſich zeigen: allein in der Bildenden Kunſt, der die Darſtellung des Schreiens ſelbſt unmöglich iſt, das gewaltſame, alle Züge und den übrigen Ausdruck ſtöhrende, Mittel zum Schreien, das Mundaufſperren [5] darſtellen, wäre höchſt abgeſchmackt, weil man dann dies im übrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel darſtellte, aber der Zweck ſelbſt, das Schreien, wegfiele, und es an ſich lächerlich iſt eine große Anſtrengung zu ſehn deren Erfolg ausbleibt. [33.] So hat ein Spaßvogel einſt einem ſchlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs verſtopft, ihn dann mit Feuergeſchrei geweckt und ſich ergötzt an der Anſtrengung zum Blaſen ohne daß ein Ton herauskam.

Die Schönheit der Kunſt iſt eins mit der Wahrheit, nicht des einzelnen Objekts, ſondern der Idee, alſo Eins mit der treuen Darſtellung, nicht des Zufälligen, ſondern des Weſentlichen. Bei vielen Darſtellungen des Lebens (die ja der einzige Zweck der Kunſt ſind) iſt das Schreien weſentlich: und da darf es nicht wegfallen, ſobald ſeine Darſtellung nur überhaupt im Gebiet der darſtellenden Kunſt liegt: darum läßt nicht nur der Dichter in unſrer Einbildungskraft die Perſonen ſchreien, ſondern auch der

[33. u. 3. 21 f.:] „Sie wollen euch glauben machen die ſchönen Künſte ſeien entſtanden aus dem Hang, den wir haben ſollen, die Dinge rings um uns zu verſchönern. Das iſt nicht wahr! Denn in dem Sinne, darin es wahr ſein könnte, braucht wohl der Bürger und Handwerker die Worte, kein Philoſoph. Die Kunſt iſt lange bildend, ehe ſie ſchön iſt, und doch ſo wahre, große Kunſt, ja, oft wahrer und größer als die Schöne ſelbſt. Göthe: in Herders von deutſcher Art und Kunſt. p 132.

Mimus ſchreit wirklich auf dem Theater: ſo im Philoktet, ſo ſah ich Kemble in London im Pizarro den Amerikaner Rolla, einen Halb-Wilden [33] aber ſehr edlen Karakter ſpielen, [6] und als er verwundet ward ſchrie er ſehr laut, was von vortrefflicher Wirkung, hoher Wahrheit und folglich hier ſchön war.

Aber einen Schreienden mahlen oder formen iſt grade ſo lächerlich wie gemahlte Muſik die ſchon in den Propyläen gerügt wird, ja noch viel lächerlicher, denn die meiſte Muſik beſchäftigt bloß die Hände und iſt in ſofern als jede andre Handbeſchäftigung anzuſehn und zuläſſig, ſofern ſie nämlich übrigens die Figur nicht zerſtöhrt oder entſtellt, wie das Poſaunen mit vollen Backen: das Schreien gemahlt iſt wenigſtens ſo lächerlich als das Poſaunen. Wenn Muſik keine gewaltſame Bewegung des Körpers fordert, ſo mag ſie gemahlt werden, weil ſie dann an ſich die Darſtellung nicht ſtöhrt und bezeichnend für die Beſchäftigung der Perſon iſt: ſo z. B. die heilge Cäcilia an der Orgel u. a. m.

[§. 459.]

[7] Kein Ding in der Welt hat eine Urſach warum es da iſt: denn es iſt als Ding an ſich grundlos und Erſcheinung des Willens, der frei iſt: aber es hat eine Urſache warum es hier und warum es jetzt iſt: [33] alſo bloß die Stelle in Zeit und Raum wird durch die Urſach beſtimmt, nicht das Daſeyn überhaupt. Die Urſache trifft auch nicht das Ding an ſich, das außer Raum und Zeit iſt, nämlich Wille, ſondern nur die Erſcheinung, d. h. die Erkenntniß [33] oder Objektität des Willens, deren Form Raum und Zeit iſt: die völlig adäquate Erſcheinung des Willens iſt aber auch außer dieſer Form, und iſt die Platoniſche Idee: die hat auch kein Warum: [33] darum auch die Kunſt die Erkenntniß iſt die nicht nach dem Satz vom Grunde geht.

Was vom Dinge, welches die Erſcheinung des Willens in den ſchwächern Graden iſt, geſagt iſt, gilt auch von der Handlung, welche die Entwickelung der Erſcheinung des Willens in den höhern Graden iſt, wo ſie vom Erkennen unmittelbar begleitet iſt: was beim Ding Urſach, das iſt bei der

[3. 11–14 mit Bleiſtift durchgeſtrichen.]

Handlung Motiv, auch dieſes enthält keineswegs die Nothwendigkeit daß die Handlung überhaupt geſchehe, ſondern nur daß ſie jetzt und hier geſchehe.

[§. 460.]

[8] Die Muſik muß, wie jede Kunſt, zur Welt in dem Verhältniß der Darſtellung zum Dargeſtellten, der Abbildung zum Vorwurf, ſtehn. Welches aber der Vergleichungspunkt, der Beziehungsgrund, zwiſchen ihr und der Welt ſei, welches die Seite der Welt welche ſie darſtellt; das iſt ſchwer aufzufinden. Daß ſie unendlich wahr ſei und richtig treffe, bezeugt dies daß jeder ſie verſteht: ſie hat eine gewiſſe Unfehlbarkeit, läßt ſich ſogar auf Regeln die in Zahlen darſtellbar ſind, einem Theil nach, zurückführen: ihr Verhältniß zur Welt, ihrem Vorbild, muß alſo ein ſehr inniges, tiefes, an das innerſte[1] Weſen der Welt geknüpftes ſeyn, da ihr der Weg vorgezeichnet iſt von dem ſie gar nicht abweichen kann, ohne aufzuhören Muſik zu ſeyn. — Jenes Verhältniß iſt aber dieſes: die Welt iſt die Objektität, Erſcheinung des Willens: iſt dieſe Erſcheinung (alſo auch ihre Erkenntniß) adäquat, ſo iſt ſie Platoniſche Idee: dieſe ſtellt ſich in allen übrigen Künſten dar, welche alſo die Wiederholung des Objekt gewordnen Willens ſind: ſie wiederholen alſo die Erſcheinung des Willens: die Muſik aber ſtellt unmittelbar den Willen ſelbſt dar, geht unmittelbar von ihm ſelbſt aus und iſt demnach ſeine Objektität, ſo gut als die Welt, nur eine zweite Art derſelben[2]: ſie iſt gleichſam der andre Pol der Welt, eine zweite Welt. Darum wäre die vollſtändige Erklärung der Muſik, in Begriffen,

[1] auch die vollſtändige Erklärung der Welt, in Begriffen, alſo die wahre Philoſophie[3]. Nur die Erſcheinung des Willens nicht er ſelbſt hat Raum und Zeit zur Form: die Muſik welche die Erſcheinung überſpringt, und unmittelbar den Willen darſtellt iſt daher ewig wie er. Die Zeit iſt nur zufällig, nicht

Dresden 1815 Z,Z,Z.

[1] [Schop.: innerſten]

[2] [Bis hierher frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 302.31—303.7 und S. 304.3—20.]

[3] [Von Z. 26 „Darum wäre . .“ bis hierher aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 312.32—38.]

weſentlich ihre Form, welches eigentlich auch bei den andern Künſten der Fall iſt, ſofern ſie eigentlich nicht einzelne Dinge ſondern Platoniſche Ideen darſtellen [Sp. 33.] das Kunſtwerk aber dennoch ein einzelnes Ding iſt. —

Die Muſik ſtellt das innre Weſen alles deſſen was in der Welt iſt und geſchieht dar, denn eben dies iſt der Wille. [Sp. 33.] Die[1] Muſik iſt ein ſo allgemeiner Ausdruck daß die allgemeinen Begriffe, ja die Ideen, ſich zu ihr verhalten wie die einzelnen Dinge zu dieſen. Ein Gedicht das man mit der Muſik verbindet verhält ſich zu ihr wie ein Beiſpiel zum Begriff. Die Beziehung eines ſolchen Gedichts zur Muſik muß nicht durch Begriffe vermittelt ſeyn, ſonſt ſtellt die Muſik, ſtatt des Willens, ſeine Erſcheinung dar, wie es in aller nachbildenden Muſik der Fall iſt (z. B. in Haydns Jahreszeiten und der Schöpfung) die darum verwerflich iſt.[2]

[§. 461.]

Auch die vollendeteſte Gelehrſamkeit verhält ſich zum Reichthum des eignen Geiſtes, wie ein Herbarium zur ſtets ſich neu erzeugenden, ewig friſchen, ewig jungen, ewig wechſelnden Pflanzenwelt.[3]

[§. 462.]

[2] Wem Paradoxie eines Werkes ein ungünſtiges Vorurtheil giebt, der iſt offenbar der Meinung, es ſei ſchon eine bedeutende Maſſe von Weisheit im Umlauf, man ſei überhaupt weit gekommen und habe höchſtens das Einzelne korrekter zu machen. Wer aber mit Platon die gangbare Meinung nur ganz beiläufig mit einem *τοις πολλοις πολλα δοκει* abfertigt, oder gar mit Göthe die Ueberzeugung hat, daß das Abſurde recht eigentlich die Welt erfülle, dem iſt Paradoxie an einem Werke immer ein günſtiges, wenn gleich keineswegs ein entſcheidendes Symptom.

[Sp. 33. n. 3. 22 f.:] Es wäre eine ſchöne Welt wo die Wahrheit nicht paradox ſeyn könnte, die Tugend kein Leiden zu tragen hätte und jedes Schöne des Beifalls gewiß ſeyn könnte.

[1] [Von hier bis „Dinge zu dieſen." aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 309.34—37.]

[2] [Von Z. 9 „Ein Gedicht . . ." bis hierher frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 310.33—311.2 u. S. 311.31—312.3.]

[3] [Aufgenommen in Parerga II § 248; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 523.24—29.]

[§. 463.]

Vom Reiz giebt Leſſing (Laokoon p 216[1]) eine falſche Erklärung.

Reiz iſt die Anregung unſers Willens durch das Kunſtwerk, und [Sp. 33.] für die reine Willensloſe Anſchauung, die Bedingung jedes Kunſtgenuſſes iſt, durchaus ſtöhrend und unzuläſſig: ſo, eine Venus bei der wir (was hauptſächlich durch halbe Bekleidung und Stellung geſchieht) lüſtern werden; und ein Stilleben das Eßwaaren darſtellt: Früchte ſind zuläſſig weil die Schönheit ihrer Form und Farbe vorwaltend ſeyn kann [33.] und den Reiz zerſtreut: aber nicht zubereitete Speiſen, Auſtern, Heeringe u. ſ. w. bei denen ſich nichts denken läßt als daß ſie gut ſchmecken.

[3] Das Gegentheil des Reizes iſt Ekel; er iſt wie jener unzuläſſig in der Kunſt.

Häßlichkeit iſt in der Skulptur vielleicht unzuläſſig: in der Mahlerei zuläſſig: weil dieſe nicht wie jene faſt nur die Schönheit der menſchlichen Form zum Gegenſtand hat: ſondern auch Ausdruck der Sinnesart, der im Gemählde ſo vorwaltend ſeyn kann, daß die Schönheit oder Häßlichkeit der Form dabei zur Nebenſache wird: welches ſelbſt wieder bedeutungsvoll wird. — Siehe das über Mahlerei und Skulptur früher geſagte[2].

[§. 464.]

Unleugbar iſt die Metapher in der Poeſie faſt daſſelbe was die Allegorie in der Mahlerei: und doch jene zuläſſig, ja faſt nothwendig, dieſe dagegen verwerflich. Dies daher: das Gedicht iſt ein Ganzes davon die Metapher nur ein kleiner Theil iſt: eine einzelne Idee des Lebens die im Gedicht vorkommt, ſtellt ſich anſchaulicher in einer andern Geſtalt dar als in der welche in das Gedicht gehört: [4] man zieht alſo dieſe anſchaulichere (wiewohl dem Stoff völlig fremde) Form der Idee herbei und dies iſt die Metaphor, oder das Gleichniß. Dann kehrt man wieder zum Stoff des Gedichts zurück.*)

[1] [Berlin, bey Chriſtian Friedrich Voß 1766.]

[2] [TTT, 1, 8 WWW, 8 XXX, 2 f. YYY, 4 f. = S. 318. 27 f., S. 322. 16 f., S. 335. 30 f., S. 337. 27 f., S. 342. 32 f. dieſ. Bdes.]

*) [Sp. 33.] Hier iſt zu bemerken, daß dem Geſagten zu Folge die Idee nicht an ſich anſchaulig ſeyn müßte, was mit der gegebnen Erklärung

In der Mahlerei aber ist die Allegorie das Ganze was gegeben wird zum Anschauen, ist also das Kunstwerk selbst, spricht eine Idee des Lebens in dieser Form aus: der Begriff aber den die Allegorie andeutet und der dem Bilde vorhergegangen ist, liegt völlig außer dem Kunstwerk, ist ein abstraktes nicht anschauliches, ist völlig verschwindend gegen das Kunstwerk selbst: der Rückgang zum Begriff vom Kunstwerk ist ein Fall.

In der Poesie unterscheiden sich Metapher, Gleichniß oder Parabol, und Allegorie nur durch die Länge die ihre Darstellung einnimmt. In der Mahlerei ist bloß Allegorie möglich.

Allegorie in der Mahlerei giebt zwar Ergötzen, aber kein künstlerisches, sondern nur ein kindisches, spielendes Behagen.

[§. 465.]

[5] Im Anhang zu Lessings Laokoon, die No 11, scheint der Anlaß zu Kants Gedanken über das Erhabene gewesen zu seyn.

[§. 466.]

Subjekt des Erkennens sind wir Menschen freilich immer, aber **reines** Subjekt des Erkennens nur dann, wenn wir ein Objekt außer seinen Relationen anschauen: alsdann erkennen wir kein einzelnes Ding mehr, sondern die Platonische Idee, das Ding an sich: alsdann auch schauen wir es mit Künstlerblicken oder genial an. Außerdem aber, wenn wir nämlich das Objekt in seinen Relationen [33.] oder gemäß dem Satz vom Grund betrachten, sehn wir es in einer Kette, von der auch unser eigner Leib ein Glied ist, und da dieser die Objektität des Willens ist, (der Wille als Objekt) so sehn wir

einer Idee streitet. Ist sie aber an sich anschaulig, warum borgt sie fremde Form? Es scheint vielmehr daß Allegorie und vielleicht auch Metaphor nie eine Idee sondern einen Begriff ausdrücken, der als an sich der Kunst fremd, um von ihr assimilirt zu werden, in eine Idee verwandelt wird, welches die Allegorie ist. — Im Ganzen eines Gedichts kann ein Begriff ein nothwendiger Haupttheil seyn und dann macht ihn die Metaphor anschaulig d. i. zur Idee. Einem Allegorischen Gemählde aber liegt ein Begriff zum Grunde ist der Ausgangspunkt: aber der Begriff ist für die Kunst unfruchtbar.

jenes dann nothwendig in einer, wenn gleich noch so entfernten, Beziehung zu unserm Willen. Dies ist die gewöhnliche Betrachtungsart der Menschen und die beständige der Thiere, welche zwar auch das Subjekt des Erkennens, aber nie das reine Subjekt des Erkennens sind: [6] [33.] sie erkennen alles immer nur in Beziehung auf sich: denn bei ihnen hat sich gleichsam das Erkennen noch nicht genug vom Willen (dem es entsprießt, wie der Kopf dem Rumpf) abgelöst, und ist noch in unzertrennlicher Verbindung mit dem Willen, dem es daher beständig dienen muß: dahingegen beim Menschen Wille und Erkennen schon so auseinandergetreten sind, daß die möglichkeit einer gänzlichen Befreiung des Erkennens vom Dienst des Willens da ist, in welcher Befreiung die Genialität besteht.

Der Apoll von Belvedere stellt unter anderm auch diese Befreiung dar: das Haupt steht frei auf dem Leibe, nicht mehr ihm dienend, sondern nur von ihm getragen.

Ueberhaupt ist der Ausdruck jenes Unterschiedes zwischen Mensch und Thier sichtbar in der Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Kopf und Rumpf von beiden.

[§. 467.]

[7] Das Streben nach Zauberei hat seinen Grund in dem Bewußtsein, daß wir [33.] und auch die ganze Welt neben unsrer [33.] und ihrer zeitlichen Natur, noch eine außerzeitliche haben, von welcher aus, der Weg nach jedem Punkt in Raum und Zeit, folglich auch nach jeder Materie, gleich kurz ist. Nun aber entsteht die Superstition durch die Amphibolie der Begriffe, daß wir übersehn daß alles Wirken und Handeln schon in der Zeit ist, folglich keine Zauberei abgeben kann, und wiewohl der Wille selbst magisch ist (wie oft von mir gesagt) dennoch seine Erscheinung es nie ist: jener gesuchte Weg von unsrer außerzeitlichen Wesenheit zu jedem Punkt in der Zeit ist zwar für den Willen offen, aber nicht für seine Erscheinung, das Individuum: er führt also durch den Tod. Dennoch scheint es beinah, daß im magnetischen Schlaf ein solcher Weg gefunden sei, der den Tod umgeht: auch entspricht die clairvoyance dem Begriff der Zauberei.

[§. 468.]

[8] Die Substanz des Spinoza (siehe die Ethik und epist: 29) ist eigentlich die Materie und die modi sind die Formen, nicht aber außer der Zeit betrachtet, als Ideen, sondern in der Zeit als wandelbare Modifikationen der Substanz. Das Subjekt (substantia cogitans) steht bei Spinoza eigentlich nur als nothwendiges Korrelat der Materie da, als ihre andre Seite, als substantia sub forma cogitandi. Die Materie setzt er außer der Zeit, obwohl sie eigentlich nur außer dem Wechsel liegt und noch in der Zeit liegt, und eben so liegt auch das Subjekt sofern es Materie erkennt noch in der Zeit: denn insofern erkennt es noch nach dem Satz vom Grunde, dessen Kontinuität eigentlich nur die Materie ist. Bloß das reine Subjekt des Erkennens liegt außer der Zeit, dies erkennt aber bloß die Formen, Ideen, Dinge an sich, nicht die Materie und nicht nach dem Satz vom Grund. Platon und Kant hielten sich an die Formen oder Ideen, die rein außerzeitlich sind, wie auch das ihnen entsprechende reine Subjekt: Spinoza aber (wie auch Bruno) hielten sich an die Materie, nach Weise des Aristoteles, und darin giengen sie fehl.

[§. 469.]

Dresden 1815 a,a,a,a. [1] Zum Künstler, also auch zum Philosophen, machen zwei Eigenschaften: 1) das Genie, d. i. die Erkenntniß ohne Satz vom Grunde, d. i. die Erkenntniß der Ideen. 2) Die durch Kraft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einem Stoff: und dieser Stoff [sind][1] dem Philosophen die Begriffe. Spinoza hatte ersteres und zwar so modificirt, wie es den Philosophen macht, im höchsten Grade: aber das Zweite fehlte ihm, nämlich gleichsam die Technik des Philosophen: die Fähigkeit das Wesen der Welt das er intuitiv erkannte in abstracto zu wiederholen: er war vielmehr immer befangen und verwirrt durch die Begriffe der Scholastik und des Kartesius, von denen er sich nie entledigen konnte, u. s. w.

[1] (Schop.: ist)

[§. 470.]

[2] Dem Spinoza war seine Zeit ungünstig nicht nur in seinem Wirken, sondern auch in seiner Bildung. 1) War der Theismus so fest eingewurzelt, daß Spinoza nicht umhin konnte wenigstens den Namen Deus beizubehalten, und dadurch daß er einen ganz andern Begriff damit verband verwirrte und verundeutlichte er sein ganzes System.

2) Hatte Cartesius durch seinen ontologischen Beweis eine ganz krasse Verwechselung der ersten Klasse der Vorstellungen mit der zweiten, d. h. der realen Objekte mit den Begriffen eingeführt: Spinoza behielt diese bei und sie ward sogar das Element seines Systems: die logische Nothwendigkeit (necessario sequi) trat bei ihm an die Stelle der kausalen u. s. w. — Daher auch legte er so großen Werth auf die Demonstration.

[33.] 3) Spinoza kannte weder die Kunst, noch die Natur (wie wir durch die heutige Physik u. s. w.) noch die Vedas, noch den Platon, noch Kant: sein Gesichtskreis und seine Bildung waren höchst beschränkt: wie ganz anders würde er heute seyn! — Bei jedem Menschen ist zu unterscheiden was seine Natur zu seyn strebt und er seyn könnte: und was er unter verkümmernden Umständen ist: so ist die Species einer Pflanze zu unterscheiden von ihrem kümmerlichen Exemplar nahe am Pole auf dem widrigsten Boden. So weit geht auch bei der Erscheinung des Genies die Macht des Zufalls.

[§. 471.]

Des Spinoza extensio [33.] (sive esse formale) ut attributum Dei ist der Wille und die cogitatio (sive esse objectivum) ut attributum Dei ist die Vorstellung: da aber diese nur die Objektität des Willens ist, d. h. [3] der Wille selbst als Vorstellung, so sind extensio et cogitatio una eademque substantia quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Siehe Ethices P II, prop: 7, Schol: — Auch ist die natura naturans der Wille, und die N[atura] naturata die Vorstellung.

[§. 472.]

Es ist bemerkenswerth, daß da viele Philosophen, besonders aber Leibnitz und seine Schule, die abstrakte Erkenntniß für die deutliche, die intuitive aber für die verworrne erklären, Spinoza hingegen die abstrakte Erkenntniß aus der Verwirrung

anſchauliger Vorſtellungen entſtehn läßt (Eth: II, prop: 40, Schol: 1) und jene ſogar für die Quelle aller Irrthümer erklärt (ibid: prop: 41. Demonstr:)

[§. 473.]

[4] Ein ganz kraſſer und faſt toller Irrthum des Spinoza (den er aber durch den Karteſius erhalten hat) iſt der, daß ihm der Wille einerlei iſt mit dem Vermögen zu Bejahen und zu Verneinen. Da dieſes ganz von Gründen abhängt, ſo iſt es dann leicht daraus die Abhängigkeit des Willens zu beweiſen.

Der Eſel des Buridan iſt wirklich ein ſinnreiches Argument gegen die Abhängigkeit des Willens. Denn wie zwei entgegenwirkende Urſachen gegenſeitig ihre Wirkungen aufheben und Stillſtand erzeugen (z. B. gleiche Gewichte in der Wage), wie ferner das Erkennen auch ganz nach dem Satz vom Grunde geht, und zwei gleich ſtarke Gründe für und wider ein Urtheil, völligen Zweifel, d. i. suspensio judicii hervorbringen; ſo müßten wenn der Wille nicht frei iſt, entgegenge=[5]ſetzte Motive den Willen völlig hemmen. — Die Unrichtigkeit hievon geht aber erſt daraus hervor, daß die Motive durch Vermittelung des Erkennens wirken, welches entweder ein Vernünftiges d. i. abſtraktes oder bloß ein konkretes d. i. unvernünftiges iſt. Nur Motive in abstracto können ſich wirklich aufheben, indem nur ſolche, von der Zeitbeſtimmung frei, wirklich zugleich auf den Willen wirken können, welches durch die Reflexion geſchieht, daß nur Eines gewählt werden kann, nicht beide. Sind ſie nun beide völlig gleich mächtig, ſo tritt eine andre Reflexion hinzu, die, daß es durch jene Motive zu gar keinem Entſchluß kommen kann und ſo nicht nur einer, ſondern beide Gegenſtände der Wahl verloren gehn und dieſe Reflexion wird in ſolchem Fall das Motiv zu einer [6] wirklich blinden Wahl, deren Unerträgliches für die Vernunft man meiſtens dadurch zu mildern ſucht, daß man mit Superſtition dem Schickſal den Ausſpruch überläßt, alſo zu irgend einer Art von Mantik greift. Das iſt oft der Fall. [Sp. 33.] Darum konſultirten die Alten ſo oft die Orakel

Iſt dagegen das Erkenntnißvermögen, das die Motive vermittelt, unvernünftig, (wie Buridan es gewählt hat) ſo iſt es

ſtets Zeitbeſtimmungen unterworfen: nur Eine Vorſtellung der erſten Klaſſe iſt zur Zeit im Bewußtſeyn: die beiden entgegengeſetzten Motive können ſich hier gar nicht ausſchließen, (was nur durch die Reflexion möglich iſt) das Thier greift nach dem Heubündel was es eben anſieht: daß es dadurch des Andern verluſtig werde iſt ihm [7] gar nicht beizubringen. Welches es aber eben anſieht das hängt von der Reihe ſeiner vorhergegangnen Bewegungen ab: durch dieſe alſo iſt ſein Wille beſtimmt. — Im erſten Fall iſt die vermittelnde Reflexion der Nothwendigkeit irgend einer, wenn auch blinden Wahl, das beſtimmende Motiv. — Abhängig bleiben in beiden Fällen alſo doch die Akte des Willens.

[§. 474.]

Wie der Menſch zugleich finſtrer Drang des Wollens [3₃.] bezeichnet durch den Pol der Genitalien, und ewiges freies, heitres Subjekt des Erkennens [3₃.] bezeichnet durch den Pol des Gehirns, iſt; ſo iſt die Sonne zugleich Quelle des Lichts, als welches die Bedingung der höchſten Potenz des Erkennens [3₃.] (und darum eben das erfreulichſte aller Dinge) iſt, und Quelle der Wärme der Hauptbedingung alles Lebens, [3₃.] d.i. Erſcheinung des Wollens.

Das Sonnenlicht im Winter von ſteinernen Maſſen zurückgeworfen, wo es erleuchtet gleichſam ohne zu erwärmen [8] hat etwas beſonders erfreuliches, was daher kommt, weil indem die Sonne hier nur die Wirkung thut durch welche ſie der höchſten Potenz des Erkennens dient, [Sp. 3₃.] während der Mangel der Erwärmung dem Willen feindlich iſt; — dies uns gleichſam auffordert bloß reines Subjekt des Erkennens zu ſeyn: [Sp. 3₃.] welches das Gefühl des Erhabenen iſt.

[§. 475.]

Dem gewöhnlichen Menſchen iſt ſein Erkenntnißvermögen nichts andres als die Laterne die ſeinen Weg erleuchtet, dem genialen iſt es die Sonne welche die Welt offenbar macht. —

Eben daher (was oben[1] weitläuftiger erörtert iſt), weil die Erkenntniß des Genialen nicht immer allein in der Beziehung

[1] [AA, 6 f. ZZ, 4 f. DDD, 6 f. EEE, 7 KKK, 4 f. NNN, 1 f. SSS, 8 ZZZ, 5 f. — S. 109. 10 f., S. 221. 18 f., S. 243. 10 f., S. 248. 29 f., S. 271. 20 f., S. 285. 18 f., S. 317. 35 f., S. 348. 18 f.]

auf ſeinen Willen bleibt, wie beim Ungenialen geſchieht, kommt es, daß jener oft allein ſpricht, daß er bei der Erzählung einer Sache nicht verſchweigt was zu verſchweigen ſein Intereſſe fordert, eben indem er ſein Intereſſe über die Darſtellung vergißt: der recht Gemeine dagegen wird dieſen Fehler nie begehn, weil ſein Erkennen ſeinem Willen gänzlich und einzig dienſtbar iſt.

[§. 476.]

Dresden 1815 b,b,b,b. [1] Menſchen die das größte Maas des Leidens tragen, keine Hoffnung mehr haben, und einem ſchmähligen, quaalvollen Tode entgegen gehn, zeigen faſt immer, wenn ſie gleich vorher ſchuldig und boshaft in gewiſſem Grade waren, die vollkommenſte Güte, den größten Abſcheu gegen das Begehn jeder im mindeſten böſen oder liebloſen That, ſie vergeben ihren Feinden, ſelbſt denen durch die ſie unſchuldig leiden, nicht nur mit Worten, ſondern in der That, und wollen durchaus keine Rache, ja ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb, ſie haben alle Liebe zum Leben, d. h. allen Lebenswillen verloren, weiſen oft ihre Rettung von ſich, ſterben gern, ruhig, ſeelig.

Dieſe Menſchen welche den ganzen Jammer des Lebens erkennen, empfinden, ja ſelbſt nur noch dieſer Jammer ſind, haben durch die vollkommne Erkenntniß dieſes Jammers [2] nunmehr die lebendige Einſicht erhalten in die Grundlehre, [3.] in die wahre Offenbarung in das letzte Geheimniß des Lebens und der Welt, nämlich daß das Leiden und der Haß, — allgemeiner: das Uebel und das Böſe — als Ding an ſich, Eins und daſſelbe ſind, während in der Erſcheinung (der Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde) beide als höchſt verſchieden, ja entgegengeſetzt, ſofern man durch das Böſe, durch den Haß, dem Uebel dem Leiden entgegenarbeitet, ſich darſtellen. Jene höchſt Unglücklichen aber erkennen jetzt daß die Verſchiedenheit zwiſchen dem Quäler und dem Gequälten nur Phänomen iſt, an ſich aber beide Eins ſind, daher der Quäler ſich täuſcht wenn er glaubt daß er der Quaal, und der Gequälte daß er der Schuld nicht theilhaftig ſei. Denn das Ganze von Bosheit und Schmerz, Böſem und Uebel iſt die ſtärkſte Erſcheinung des Einen Willens zum Leben, der mit [3] ſich ſelbſt noth-

[3. 30—33 am Rand angeſtrichen.] [3. 34—36 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

wendig in Widerſpruch iſt, welcher Widerſpruch ſich durch die Individuation objektivirt,[1] [Zz.] welche die Form ſeiner Erſcheinung iſt und ſelbſt wieder die Geſtalten des Satzes vom Grund (Raum, Zeit u. ſ. w.) zur Form hat. — Jene höchſt Unglücklichen wollen daher, wiewohl ſie jetzt nothwendig der Quaal als Erſcheinung (der zeitlichen Quaal) anheimfallen, doch der Quaal als Ding an ſich, (der ewigen Quaal) entgehn, welches nur zu erreichen iſt indem ſie ſich frei und rein halten von allem Willen zum Böſen, mit welchem ſie zugleich eo ipso allen Willen zum Leben aufgeben. Dieſes Aufgeben iſt es was ich die Wendung des Willens nenne. In ihr allein zeigt ſich die Freiheit des Willens. Durch ſie allein zeigt ſich eine wirkliche Aenderung des intelligiblen Karakters, der Menſch iſt ein ganz andrer geworden, und jener böſe Wille in dem vorher ſein ganzes Weſen beſtand iſt ihm jetzt völlig fremd. Er will [4] durchaus nicht mehr, was er ſein ganzes Leben hindurch wollte; er will wirklich das Leben nicht mehr, obgleich er urſprünglich nichts andres als Erſcheinung des Willens zum Leben iſt. Die menſchliche Schwäche, Bosheit, servitus humana, iſt ſo groß, daß faſt immer nur das größte Leiden, das empfundene Uebel, es iſt, das ihn dahin bringt, ja es bedarf auch meiſtens einer völligen Hoffnungsloſigkeit, bedarf der Einſicht, daß jedes böſe Wollen ihm doch nichts mehr helfen könnte. Dennoch iſt es möglich daß das bloß angeſchaute Uebel, ohne alles ſelbſtempfundene ihn dahin bringen kann und er alſo nicht nur heilig ſtirbt, ſondern auch heilig lebt. Ob aber ſchon ſolche Beiſpiele dageweſen, weiß ich nicht. Es würden Beiſpiele einer völligen Wendung des Willens durch bloße reine Anſchauung des Lebens, durch Erkenntniß der Ideen ſein: eine ſolche hat aber ein [5] ſtetes Hinderniß an der in jedem Augenblick dargebotenen Befriedigung des Willens zum Leben, d. i. der Luſt, die man als Teufel perſonifizirt. [Sp. Zz.] Daher iſt das Leben des Heiligen ein ſteter Kampf und voller Quaal: man ſehe das Leben der Guyon.

Zu jener Wendung des Willens iſt Ueberſicht des Ganzen des Lebens, alſo eine über die Gegenwart hinausgehende Erkenntniß, alſo Vernunft nothwendig, ſie iſt daher Bedingung der

[1] [Bis hierher aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 465.10—466.2. Das Folgende von „Jene höchſt Unglücklichen" bis „Teufel perſonifizirt" frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 463.32—464.13?]

Freiheit. — Das Thier ist nicht frei. Mit eben der Nothwendigkeit mit der ein Stein zur Erde fällt, schlägt der hungrige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Fuchses und er kann nie erkennen daß er der Zerfleischte so gut als der Zerfleischende ist: mit Nothwendigkeit muß hier der Wille zum Leben seinen innern Widerstreit offenbaren; wenden kann er sich nicht in den niedern Potenzen, sondern nur in der höchsten, mit welcher die höchste Erkenntniß gegeben ist.

[§. 477.]

[6] Die Behaupter der Freiheit des Willens sagen: „Dieser Mensch kann in dieser Lage so und auch entgegengesetzt handeln." — Die Leugner derselben sagen: „er kann nicht anders als grade so." — Aber Können hat doppelte Bedeutung. Ich fange mit einem Beispiel in der anorg[an]ischen Natur an. Daß eine Veränderung vorgehe, [33.] d. h. daß eine Ursach eine Wirkung hervorbringe, erfordert durchaus zwei Körper, und zwar zwei durch Qualität oder Bewegung verschiedene: einer allein, oder viele in jeder Hinsicht gleiche beisammen, geben keine Veränderung. Der Zustand welcher Ursach heißt, ist also eine Relation zweier verschiedener Körper: und die Bedingungen zu dieser Relation liegen durchaus in beiden vertheilt. Z. B. Soll Bewegung entstehn, so muß durchaus der eine bewegt, der andre beweglich seyn. Soll Brand entstehn, so muß durchaus der eine Oxygen seyn, der andre dem Oxygen verwandt. Ob er dies sei, lehrt aber erst sein Zusammentreffen mit dem Oxygen. Sein Brennen-Können also ist bedingt 1°) durch seine eigene Beschaffenheit: 2°) durch die Beschaffenheit des Mediums um ihn. — „Er kann nicht brennen" ist also doppelsinnig: es kann heißen, er ist nicht brennbar: aber auch die außer ihm liegenden Bedingungen zum Brennen sind nicht da (nämlich Oxygen und Temperatur).

[7] Was hier am Gesetz der Kausalität gezeigt ist, gilt auch von dem der Motivation. „Der Mensch kann dieses oder jenes nicht" bedeutet einmal: die äußern Bedingungen zu dieser Handlung, d. h. die Motive und die äußere Macht sind nicht da: — ein andermal er an sich ist zu dieser Handlung unter diesen Bedingungen nicht fähig: dies heißt aber eben er will

es nicht. Denn innere Bedingungen sind bloß seine Beschaffenheit, das ist sein Wille: denn er ist lauter Wille.

Die chemischen Eigenschaften eines Körpers zeigen sich erst nachdem er an mehreren Reagenzien geprüft ist: sein Gewicht erst nachdem er gegen andre balancirt ist: — Das innere Können (d. h. das Wollen) zeigt sich erst nachdem die Sphäre des äußern Könnens einigermaaßen erweitert ist, und desto mehr je mehr sie es ist: ist sie ganz eng, d. h. liegt er an der Kette im Kerker, allein; so zeigt jenes sich gar nicht.

Ein Mensch habe Reichthum, habe Gelüste, habe Erkenntniß [8] von vielem fremden Elend. Nun ist die Sphäre des äußern Könnens (d. i. des eigentlichen Könnens) weit genug, damit er entweder alle seine Gelüste befriedige, oder das fremde Elend mindere. Welches von beiden er nun thut und thun kann, dies hängt von dem innern Können ab, welches das Wollen ist. Ihm selbst und andern scheint nun, daß er beides könne, und dieser Schein hat folgenden Grund. [D.] ⟨Das Subjekt des Erkennens liegt als unerkannt außer der Zeit⟩ Sie betrachten bloß den Begriff Mensch in abstracto, und können nicht anders, denn nur von Begriffen nicht von Individuen giebt es eine erschöpfende Erkenntniß. Sie subsumiren aber das Individuum unter den Begriff und was vom Menschen gilt, nämlich daß er so oder auch anders handeln könne, übertragen sie auf das Individuum. Daher scheint denen die dem Handelnden zusehn und auch ihm selbst eine freie Wahl da zu seyn. Wäre aber diese, so könnte das selbe Individuum

[1] Heute so, und Morgen unter ganz gleichen Umständen völlig anders handeln. Dann müßte der Wille aber in der Zeit liegen, denn die Bedingungen des innern Könnens müßten sich ge- **Dresden 1815 c,c,c,c.**

[Sp. 33. n. 3. 29 f.:] Die Einheit der Nothwendigkeit mit der Freiheit, von der viel geredet, liegt darin, daß jedes Ding als Erscheinung dem Satz vom Grund schlechthin unterworfen mithin durchgängig nothwendig bestimmt ist: aber auch jedes Ding seinem innern Wesen nach, d. h. außer der Vorstellung, Wille ist, d. h. dasjenige dem der Satz vom Grund folglich alle Nothwendigkeit durchaus fremd ist, und was in jeder Beziehung nur von sich selbst abhängt: darum fühlen wir uns als frei, und sind es dem Wesen an sich nach: aber a posteriori, d. h. unsere Erscheinung erkennen wir als abhängig und nothwendig.

ändert haben, da wir die des äußern Könnens als dieselben angenommen haben. Aber der Wille liegt außer der Zeit: nur die Bedingungen des äußern Könnens sind dem Wechsel unterworfen nicht die des innern Könnens. Wäre der Wille jenes Menschen ein solcher daß er die Minderung fremden Leidens den eignen Genüssen vorzöge, so hätte er es Gestern gethan, da das äußere Können da war so gut als Heute: that er es Gestern nicht, so wird er es auch Heute nicht, denn die innern Bedingungen sind keinem Wechsel unterworfen [33.] (der Mensch kann nicht ein andrer werden als er ist): er wird es also auch heute nicht, d. h. er kann es nicht: d. h. in Bezug auf die erfolgen werdende Handlung ist es eben so gut als ob die Bedingungen zum äußern Können fehlten, wenn die zum innern Können, d. h. der Wille, fehlen. Also der Wille ist so unverrückbar als die Gesetze der äußern Natur.

[2] Die innern Bedingungen zur Handlung werden eigentlich durch das Wort Wollen bezeichnet, metaphorisch aber durch das Wort Können: „er kann jene Handlung nicht thun"; bedeutet er will nicht. Das Wort Können, diese Metaphor, soll bloß die Nothwendigkeit bezeichnen die derselbe Wille mit den Naturgesetzen gemein hat: wie die Natur streng konsequent ist, ist es auch der Wille jedes Einzelnen.

Der Streit über die Freiheit ist also eigentlich der Streit ob der Wille in der Zeit liegt, oder nicht. Ist er nicht in der Zeit, also nicht dem Wechsel unterworfen, so wird er nicht nur unter denselben Bedingungen immer auf gleiche Weise handeln, sondern es steht unverrückbar fest, wie er unter jeder möglichen Stellung der äußern Bedingungen handeln wird, also handeln muß: eben so als in der Chemie bestimmt ist wie jeglicher Körper sich im Konflikt mit allen vorhandenen Reagenzien verhalten muß.

(Ist der Wille wandelbar, woher dann die Forderung daß Dichter die Karaktere halten sollen? —

[3] Die Griechen nannten den Karakter ηθος, die Sitten, d. h. die Aeußerungen des Karakters ηθη, indem sie durch diese Metaphor die Konstanz der Gewohnheit mit der Konstanz des Karakters verglichen.

Kann es für die Außerzeitlichkeit des Willens noch andre Beweise geben als die Konstanz des empirischen Karakters?)

Die scheinbare Freiheit des Menschen, welche darin besteht, daß sich nicht vorhersagen läßt wie ein Individuum handeln wird, also eigentlich der Individualkarakter, der den Thieren abgeht, die nur Gattungskarakter haben, kommt daher, daß entgegengesetzte Motive und das Abwägen derselben, also das überlegte Handeln nur mittelst des abstrakten Denkens möglich sind: in concreto wirkt nur ein Motiv zur Zeit, denn die Vorstellungen der ersten Klasse sind durchaus in einer breitelosen Zeitreihe: die Thiere haben aber keine andern: sie werden also durchaus von der gegenwärtigen Vorstellung [4] bestimmt, stehn also immer nur unter dem Einfluß eines Motivs, haben also keine Wahl: daher ist das Thun jedes Individuums immer nach dem Karakter der Gattung zu bestimmen.

Anmerkung Zum äußern Können des Menschen gehört nicht nur das Daseyn der Umstände, sondern auch seine Erkenntniß ihres Daseyns. Z. B.: er muß nicht nur Reichthum besitzen, sondern auch wissen was sich damit machen läßt. Es muß nicht nur fremdes Leiden zu mildern da seyn, sondern er muß auch wissen, was Leiden sei. Hat er es das erste Mal nicht gewußt, wohl aber als der zweite Anlaß kam, so war er das zweite Mal unter andern Umständen. Andrerseits wirken Umstände die bloß in seiner Einbildung existiren, auf ihn so gut als wahre: z. B. hat er den Glauben daß jede Wohlthat ihm in einem folgenden Leben zehnfach vergolten werde, so gilt dies für ihn wie ein Wechsel mit sehr langer Sicht, [5] u. s. w. Daher kann ein Mensch dessen Erkenntniß sich erweitert hat unter denselben Umständen als irgend ein Mal zu seyn scheinen; ist doch unter ganz andern. Denn das Motiv wirkt nur durch das Medium der Erkenntniß, wodurch es sich von der Ursache unterscheidet.

[Zu n. 3. 14 f.:] Abgesehn von der Aufhebung des Willens überhaupt durch die Erkenntniß als Quietiv, kann der Wille selbst, d. h. das was der Mensch will, sein Ziel und Zweck, nie durch die Erkenntniß also von Außen geändert werden; wohl aber kann Erkennt[niß], also äußere Bestimmung, machen, daß er seinen Zweck wo anders und auf einem andern Wege suche, als vorher, z. B. statt in der wirklichen Welt, in einer imaginären künftigen. Man kann einem Menschen bedeuten, daß er in den Mitteln irrte, nie aber seinen Zweck selbst, d. h. eben seinen Willen ändern: sonst könnte man ihn umschaffen. Eine Aenderung, d. i. aber Aufhebung des Willens selbst nannten die Mystiker darum Wiedergeburt. —

Wie es in Bezug auf mein Auge einerlei iſt ob der Gegenſtand ſieben Zoll vor demſelben ſteht oder ob eine Brille ſeine Strahlen ſo bricht daß er als ſieben Zoll vor dem Auge erſcheint: ſo iſt es in Bezug auf mein Handeln einerlei ob das Motiv in der wirklichen Welt liegt, oder durch das Medium meiner Erkenntniß mir alſo erſcheint.

[33.] Dieſer Aufſatz iſt durchaus mit dem vorhergehenden zu vergleichen. Die dort beſchriebene Wendung des Willens iſt eigentlich keine Aenderung deſſelben, ſondern ſein Abgeſtorbenſeyn. Der Lebenswille kann im Individuo ſeinen Grad nicht ändern, ſo wenig als der Stein im Falle ſtill ſtehn. Aber ganz abſterben kann er, wie dort gezeigt. Es giebt auch Scheintod der Art: d. h. der Wille kann, durch den äußern Reiz glücklicher Umſtände wieder angefacht, wieder hervorgelockt werden.

Je mehr ſchon die bloße Erkenntniß des Lebens, in ein[em] Individuo, die Heftigkeit des Wollens beſtändig[1] mildert und hemmt, deſto weniger Leiden wird es bedürfen, um das gänzliche Abſterben des Willens, welches allein Erlöſung giebt, herbeizuführen. Bei guten Menſchen iſt ſchon die letzte Krankheit und der Tod wahrſcheinlich hinreichend. Daher iſt das chriſtliche Gebet um Bewahrung vor plötzlichem Tod ſehr ſinnvoll.

[§. 478.]

Indem der Wille zum Leben ſich objektivirt iſt [33.] in den höhern Potenzen ſeine allgemeinſte und weſentliche Erſcheinung ein lebendiger Leib mit dem eiſernen Gebot ihn zu nähren: was dieſem Gebot die Macht giebt, iſt eben daß dieſer Leib der Wille zum Leben als Objekt iſt.

[§. 479.]

[6] [33.] Wer das Weſen der Welt erkannt hat, ſieht im Tode das Leben, aber auch im Leben den Tod: beide ſind nur verſchiedene aber unzertrennliche Seiten der Objektivirung des Willens.

Ein antiker Sarkophag, wie die zwei welche[2] im Dresdner Antikenſaal ſtehn, auf denen Bakchanalien dargeſtellt ſind, tanzende und beſonders wollüſtige Gruppen, ſogar ein Satyr der eine Ziege befruchtet, und überhaupt Darſtellung des gewaltigſten Lebensdranges der Zweck des Künſtlers geweſen iſt,*) —

[1] [Schop.: beſtändigt]

[2] [Schop.: welcher]

*) [W. ſ. ſp. 33.] weißes Blatt zur erſten Auflage p. 394. [Im Handexemplar der Welt als W. u. Vorſt. I, 1819 ſteht an dieſer Stelle Folgendes:] Ein ſchöner Sarkophag auf der Gallerie zu Florenz ſtellt die ganze Reihe von Ceremonien einer Hochzeit dar, vom erſten Antrag, bis Hymens Fackel zum Torus leuchtet. [Aufgenommen in Parerga II § 162; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 339. 26—29.]

ein[1] ſolcher Sarkophag und ein chriſtlicher Sarg, ſchwarz zum Zeichen der Trauer und mit dem Krucifix darauf, bilden einen höchſt bedeutenden Gegenſatz. Beide wollen über den Tod tröſten, beide auf ganz entgegengeſetzte Weiſe und beide haben Recht. Der Sarkophag weiſt vom Tode des Individuums auf das endloſe unſterbliche Leben der Natur zurück, und in dieſer Zurückweiſung liegt die Andeutung daß die ganze Natur die Erſcheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben iſt: die Form dieſer Erſcheinung iſt Zeit und Raum und, durch dieſe, Individuation, daher das Individuum enden muß, was aber den Willen zum Leben, von deſſen Erſcheinung das Individuum gleichſam nur ein einzelnes Exempel [7] iſt, ſo wenig kränken kann, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums, da ihr (der Natur) immer noch die Species bleibt auf deren Erhaltung ſie allein mit Ernſt dringt, dagegen ſtets bereit iſt das Individuum fallen zu laſſen, das für ſie keinen Werth hat, noch haben kann, da unendliche Zeit und unendlicher Raum, und unendliche Zahl von möglichen Individuen in jenen, ihr Reich ſind. Die Natur ſpricht daher in ihrer auffallenden dringenden Sorge für die Species (durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die Macht des Geſchlechtstriebs) bei gänzlicher Sorgloſigkeit für die Individuen (welche auf tauſendfache Weiſe durch die unbedeutendeſten Zufälle dem Untergang ausgeſetzt, ja ſchon weſentlich ihm beſtimmt ſind) die größte Weisheit aus, daß nämlich nur die Ideen eigentlich ſind, nicht die einzelnen Dinge. — Und da nun [8] der Menſch die Natur ſelbſt iſt und zwar im höchſten Grad ihres Bewußtſeyns, da ferner die Natur nur der Wille zum Leben iſt mit ſammt ſeiner Erſcheinung; ſo ziemt es dem Menſchen, ſo lange er dieſer Wille (oder Natur) iſt, ſich über ſeinen eignen und ſeiner Freunde Tod, durch den Rückblick auf das unſterbliche Leben der Natur zu tröſten, das ja er ſelbſt iſt, — der Wille zum Leben objektivirt. Darum ſind jene Darſtellungen des vollſten, drängendeſten Lebens, auf Särgen höchſt richtig und bedeutend, in derſelben Art wie der Lingam.*) Jene

[1] [Von hier bis „Recht" (Z. 5) aufgenommen in Parerga II § 162; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 339. 30—34.]

*) [Zu.] Hierher gehört auch was Platon (Conv: pp 239—242 [ed. Bip.]) ſagt über die Unſterblichkeit ſterblicher Weſen durch die Fortpflanzung der species: als das Begehren dieſer Unſterblichkeit ſtellt er den Geſchlechtstrieb dar.

Sarkophage [W. I. ſp. 33.] rufen uns zu ſprechen aus: „natura non contristatur.“*)

Aber wie der Tod dem Leben weſentlich iſt, ſo iſt er doch die betrübende Seite des Lebens, das worin ſich am meiſten die innere Nichtigkeit des Willens zum Leben ausſpricht, die Identität von Leben und Leiden. So betrachtet, giebt es gegen den Tod nur einen Troſt, dieſen, daß ſo wie die Erſcheinung des Willens zum Leben enden muß, dieſer Wille ſelbſt, frei enden kann: hat er ſelbſt geendet, d. h. ſich gewendet, ſo iſt der Tod kein Leiden mehr, weil kein Wille zum Leben mehr da iſt: dieſe Betrachtung iſt die chriſtliche Tendenz, und wird durch das Krucifix angedeutet: Jeſus iſt die Erſcheinung des Willens zum Leben bei völliger Wendung und Aufhebung dieſes Willens ſelbſt: Gott in Menſchengeſtalt, mit einem Scheinleib, den eine Jungfrau gebar. In dieſem Sinn behält das Chriſtenthum gegen das Heidenthum Recht, als die höhere Anſicht. Betrachtet man hingegen die chriſtliche Lehre von der Fortdauer des Individuums und die Hinweiſung auf dieſe bei den Todtenfeiern ſo iſt das Heidenthum, indem es ſtatt deſſen auf die unendliche Fortdauer der Natur hinweiſt, unſchätzbar wahrer und weiſer.

[33.] Beide entgegengeſetzten Anſichten des Todes und Arten der Unſterblichkeit haben in Europa ſich nur in zwei ſehr von einander entfernten Zeiten und Ländern ausſprechen können. Die Indier aber vereinigten beide Anſichten indem ſie zugleich Befreiung vom Leben als das höchſte Gut lehrten und den Lingam verehrten.

Wie aber das Heidenthum auf die Identität jedes Menſchen mit der ganzen Natur deutet, ſo deutet das Chriſtenthum auf die Identität eines Jeden mit Jeſu, dem Erlöſer.

[§. 480.]

Dresden 1815 d. d. d. d.

[1] Zur Erkenntniß der Idee gehört, daß ich bei Betrachtung eines Objekts wirklich von ſeiner Stelle in Zeit und Raum abſtrahire. Denn dieſe [33.] durch das Geſetz der causalität beſtimmte Stelle iſt es die jenes Objekt mit mir als Individuo in ein Verhältniß ſetzt: durch Beiſeiteſetzung jener Stelle wird das Objekt zur Idee und ich zum reinen Subjekt des Erkennens.

[Sp. 33. n. 3. 33 f.:] Jedes Gemälde, ſchon dadurch daß es den flüchtigen

*) [S. ſp. 33.] Steht bis hier Bd. 1. p 311 sqq [= Bd. I dieſ. Ausg. S. 325.5—326.9], aber mit Auslaſſung des chriſtlichen Sargs, — hier oben, p 6. [= S. 361.1—5 dieſ. Bdes.]

Augenblick für immer festhält, giebt nicht das Individuelle, sondern die Idee, das Dauernde in allem Wechsel.[1]

[§. 481.]

Das wäre eine herrliche Welt, wo die Wahrheit keineswegs paradox wäre; da würde auch wohl das Schöne sofort erkannt werden, und die Tugend leicht seyn.

[§. 482.]

Andeutung einer Erklärung des

Thierischen Magnetismus.

Im Leibe ist das Organ, der materielle Repräsentant, des Erkennens, das Gehirn, und ebenso entspricht das Gangliensystem dem Willen.*)

Zeit und Raum sind das Principium individuationis: sie kommen aber nicht dem Ding an sich, d. h. dem Willen, zu; sondern nur der Erscheinung, d. h. der Objektität des Willens, oder der Welt als Vorstellung.

Die Thätigkeit des Gangliensystems, [2] welche das Vegetative Leben ist, kommt im normalen Zustand gar nicht ins Bewußtseyn, d. h. sie ist nicht Vorstellung, nicht Objektität des Willens, sondern unmittelbar der Wille selbst: dieser ist frei vom principio individuationis, daher kennt er keinen Unterschied der Individuen und ist in allen Einer.

Jedoch weil alles Materielle Vorstellung ist, und den Gesetzen der Vorstellungen unterworfen, so ist auch der unmittelbare materielle Repräsentant des Willens, wieder dem principio individuationis unterworfen und von sich selbst in jedem Individuo isolirt. Eine materielle unmittelbare Aufhebung dieser Isolation ist aber das Magnetisiren. Es depotenzirt das Gehirn und potenzirt ausschließlich das Gangliensystem. Insofern nun dieses dem principio individuationis nicht unterworfen ist, ist das ins Sonnengeflecht verlegte Bewußtseyn frei von aller

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 206; s. Bd. V dies. Ausg. S. 455.15—25.]

*) [33.] Dies Resultat ergiebt sich aus einer sehr guten Abhandlung von Reil über das Ganglien- und Cerebral-System; im siebenten Band seines Archivs für Physiologie

Beſchränkung der Individualität: daher erkennt der Somnambul eben ſo gut was in andern Individuen [3] und ſelbſt in großer Entfernung vorgeht, als was in ihm ſelbſt vorgeht.

Das Wunder des Magnetismus beſteht darin, daß er dem Erkennen die Thüre öffnet zur geheimen Werkſtätte des Willens. Von dieſer iſt es ſonſt dadurch getrennt daß ſein Organ, das Gehirn, erſt entſteht und beſteht durch das Triebwerk des unmittelbaren Organs des Willens, nämlich des Ganglienſyſtems und des von dieſem abhängigen Vegetationsſyſtems, welches eben auch das Gehirn generirt und regenerirt. Das Erkennen durch das vom Ganglienſyſtem iſolirte Gehirn iſt das gewöhnliche vollkommne Bewußtſeyn, das die Formen aller Vorſtellung enthält und daher nur in Zeit und Raum erkennt. Geſteigert zur Idee hat es auch eine völlig adäquate Erkenntniß des Willens oder Dings an ſich, aber nur ſofern er objektivirt iſt und hie erſt iſt eigentlich das principium individuationis ganz und wahrhaft aufgehoben. Die Somnambule erkennt noch immer in Zeit und Raum; nicht ſowohl das principium individuationis iſt für ſie aufgehoben [4] als vielmehr die Iſolation der Individuen. Dies geſchieht aber doch immer dadurch daß der Wille ſelbſt in der ganzen Welt (die ja ſeine Erſcheinung) nur Einer iſt und ſein unmittelbares Organ vom principio individuationis ergo et pluralitatis ganz frei iſt, welches nicht ihm ſondern nur ſeiner Objektität anhängt.

[§. 483.]

Nur weil wir die Dinge nicht *an ſich* erkennen, ſondern durch das Medium unſrer Erkenntnißform *Raum* und *Zeit*, ſtellen ſich die Erſcheinungen des Lebens uns geſondert und getrennt, als ganz verſchiedene dar, und nicht als Objektivität des einen alleinigen *Willens zum Leben*. Daher denn erſcheint die Wolluſt als Eines und die Quaal als ein Andres, [33] während beide nur Eines ſind, Erſcheinung des Lebens, Objektität des Willens; daher ferner erſcheint *ein* Menſch als Peiniger und Mörder, der andre als Dulder; und der welcher mit heftigem Drang die Wollüſte und Genüſſe ergreift umklammert und feſthält, weiß nicht daß er [33] zugleich und durch denſelben Akt, d. h. Willensausdruck mit eben dieſer Heftigkeit alle Schmerzen und grauſenvollen Qualen des Lebens ergreift und an ſich drückt.

Durch Raum und Zeit, welche das [5] principium individuationis sind, erscheint als getrennt und verschieden was Eins ist. Diese Erkenntniß ist die ächte Theodicäe und giebt Erklärung darüber warum in dieser Welt hier einer in Freuden und Wollüsten lebt und vor seiner Thüre ein Andrer vor Mangel und Kälte quaalvoll stirbt.

[§. 484.]

Es ist höchst beachtungswerth, wie diejenige Handlung welche die vollkommne und reine (d. h. von allem Zusatz freie) Bejahung des Lebens ist, auch in der Erscheinung sogleich den reinen Ausdruck ihrer eigentlichen d. i. moralischen Bedeutung findet, [D.] ⟨und⟩ [33.] man möchte dies einen eignen Zug von Naivität der Natur nennen: das Gemeinte nämlich ist, daß die Befriedigung der Geschlechtslust in der Zeitfolge als Ursache des Lebens erscheint. Was der Befriedigte gewollt [33.] war eben das Leben und wird ihm vor die Augen gestellt als sein Sohn, der zwar in der Erscheinung als vom Vater verschiedenes Individuum sich darstellt, an sich aber [W. 33.] d. h. als Platonische Idee mit jenem Eines ist, nämlich die vollkommenste Objektität des Willens zum Leben. Bejahung des Lebens ist eo ipso Bejahung des Todes (der nur eine Seite des Lebens ist) alles Leidens u. s. w.: darum schämt man sich des Geschlechtstriebs.

[§. 485.]

[6] Das wirkliche Leben und die Träume sind beides Blätter und Seiten eines und des nämlichen Buches. Der [33.] vermein[t]liche Unterschied beider liegt bloß darin, daß wenn wir jene Blätter ordentlich nach der Reihe aufschlagen und lesen, so heißt es wirkliches Leben: schlagen wir aber, nachdem die jedesmalige Lesestunde (der Tag) aufgehört hat und die Zeit der Erholung gekommen ist, müßig blätternd, ohne Ordnung bald hier bald dort ein Blatt auf, so sind es Träume. Da treffen wir bald ein Blatt das wir bei jener ordentlichen

[33. n. 3. 27f.:] N. B. Dies ist mir eingefallen, als ich aus einem Nachmittagsschlafe voller Träume, an einem mir wenig bekannten Ort erwachte, und erstlich[1] zweifelte ob dies Erwachen noch zu jenen Träumen gehörte, oder zum Traum der Wirklichkeit.

[1] [ernstlich?]

und folgerechten Lektüre wirklich ſchon geleſen haben, bald eines das wir von dort her noch nicht kennen: Aber immer iſt es aus demſelben Buch.

Mit jenen einzeln geleſnen Blättern hat das ganze Buch hauptſächlich dieſe Aehnlichkeit und Verwandſchaft, daß ſo wie die einzeln geleſnen Blätter außer dem Zuſammenhang ſind mit dem vorhergehenden und folgenden, welcher Zuſammenhang uns der ordentlichen folgerechten [7] Lektüre einen ſo großen Vorzug zu geben ſcheint; ſo iſt doch wieder das ganze Buch, eben auch wie ein ſolches einzeln aufgeſchlagenes Blatt, ohne Zuſammenhang mit einem vorher oder nachher gehenden, [Zs.] fängt wie alle Bücher aus dem Stegereife an und endigt wie ſie beliebig: es iſt alſo bloß quantitativ von den einzeln geleſnen Blättern unterſchieden, ein größres ſolches Blatt: darum ſchrieb Kalderon „Das Leben ein Traum". — und Shakeſpear „We are such stuff as dreams are made off, and our little Life is rounded with a Sleep. (Tempest Act IV, Sc: 1.) und Sophocles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδεν οντας αλλο, πλην
ειδωλ', ὁσοιπερ ζωμεν, ηκουφην σκιαν.

Ajax. 125.

und Pindaros.

Σκιας οναρ ανθρωποι.

(*Π. ἡ.* 135)

[§. 486.]

In der Muſik ſind die beſtimmten Intervalle was in der Natur die beſtimmten Species: das Abweichen von den beſtimmten Intervallen durch die gleichſchwebende Temperatur, was das Abweichen des Individuums vom Typus der Species: und die unreinen Mißtöne, die in kein beſtimmtes Intervall fallen, was die Misgeburten, die zwiſchen Menſch und Thier oder ſonſt zwei Thierſpecies in der Mitte ſind.

[§. 487.]

[8] Wie der ſchönſte Menſchenkörper in ſeinem Innern Koth und mephitiſchen Dunſt verſchließt, ſo hat der edelſte Karakter einzelne böſe Züge und das größte Genie Spuren von Beſchränktheit und Wahnſinn.

[§. 488.]

Wer ein großes unsterbliches Werk vollendet hat, den wird die Aufnahme des Publikums und das Urtheil der Kritiker so wenig kränken oder bewegen können, als einen Vernünftigen der im Tollhause umhergeht das Schmähen und die Beleidigungen der Tollen. So lange freilich jener erstere die Menschen nicht kennt, und der letztere nicht weiß wo er ist, wird es anders seyn: aber nach dieser einmal erhaltenen Aufklärung nicht mehr.

[§. 489.]

Die Träume des Gehirns und die nächtlichen Pollutionen der Genitalien sind dem Ausströmen der elektrischen Materie ohne Schlag aus dem positiven und negativen Pol des Konduktors, auch dem Wetterleuchten der Wolke, zu vergleichen.

[§. 490.]

[1] Wie es dem Chemiker obliegt die einfachen Körper und ihre Haupt–Verbindungen nicht nur darzustellen, sondern auch sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen an denen ihre Eigenthümlichkeiten deutlich und auffallend an das Licht treten: — eben so liegt es dem Dichter ob, nicht nur Karaktere darzustellen sondern sie in solche Situationen zu bringen in denen sie sich in scharfen Umrissen darstellen und gänzlich aussprechen [33.] welche daher bedeutende Situationen heißen. Das wirkliche Leben und die Geschichte liefert zwar auch solche Situationen, aber sehr selten: das Bedeutende tritt hier selten hervor und verliert sich in der großen Menge des Unbedeutenden. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen ist es die den Roman, Schauspiel, Epos vom wirklichen Leben unterscheiden soll: neben ihr die Bedeutsamkeit Wahl, Zusammenstellung [33.] und Wahrheit der Karaktere. Der Historiker hat die Begebenheiten nicht sowohl nach ihrer innern, wahren, absoluten Bedeutsamkeit, als vielmehr nach der äußern, scheinbaren [2] und relativen auszuwählen, d. h. nach ihrem Einfluß auf die Geschichte*): er betrachtet nichts an sich, sondern Alles nur in der

Dresden 1816 e,e,e,e.

*) [W. sp. 33.] Daher darf er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehn, weil sie großen Einfluß hat: er

Verkettung: die Folge und Verkettung der Begebenheiten, ihr Einfluß auf einander und auf die jetzige Zeit ſind ſein Augenmerk, während dies alles dem Dichter nur Nebenſache, das An ſich, die Phyſiognomie der Begebenheit aber Hauptſache iſt: die Betrachtung des Hiſtorikers iſt eine wiſſenſchaftliche und geht alſo nach dem Satz vom Grund, betrachtet alſo die Erſcheinung in der Zeit: der Dichter betrachtet die Idee, das Ding an ſich.

Auf gleiche Weiſe wie der Poeſie liegt es der Mahlerei ob, alles in ſeinem eigenthümlichen Lichte darzuſtellen, das Bedeutungsvolle durch Ausſonderung aus dem Unbedeutenden klar vor die Anſchauung zu bringen.

[Sp. 33. n. 3. 11:] Vergl. Bogen 17, p 1. — [= S. 526. 6f. dieſ. Bdes.]

[§. 491.]

[3] Hätte man ſeit Kant den Plato, hätte man jemals Kant ſelbſt verſtanden, ſo würde man wiſſen inwiefern beide Eins und daſſelbe ſagen. Aber man ſtritt und ſtreitet und ſpottet über [33.] die Hauptlehren beider, über Platons Ideen und Kants Ding an ſich: daß aber dieſe beiden Eins und daſſelbe ſind, iſt ſo unerhört als gewiß.

[§. 492.]

Es geht uns aber im Leben überhaupt wie dem Wandrer, vor welchem, indem er vorwärts ſchreitet die Gegenſtände andre

---

muß dagegen oft höchſt bedeutende Handlungen einzelner Menſchen übergehn, weil ſie keine Folgen haben. Daher das unendlich größere Intereſſe der Poeſie vor der Geſchichte: dieſe [die Poeſie] hat eigentliche Wahrheit bei ſcheinbarer Unwahrheit: jene hat ſcheinbare Wahrheit.

[S. ſp. 33. n. 3. 22f.:] Siehe die Variante dieſes Aufſatzes im Werk erſte Auflage weißes Blatt zu p. 450 sqq. [Dieſe lautet:] Nun aber geht es uns im Leben überhaupt wie dem Wanderer, vor welchem, indem er vorwärts ſchreitet, die Gegenſtände andre Geſtalten annehmen, als die ſie von Ferne zeigten, und ſich gleichſam verwandeln, indem er ſich nähert. Beſonders iſt dies mit den Wünſchen der Fall. Wir finden meiſtens etwas ganz anderes, als wir ſuchten, bisweilen auch etwas Beſſeres; und dann wiederum finden wir jenes, was wir geſucht hatten, oft auf einem ganz anderen Wege, als den wir zuerſt vergeblich danach eingeſchlagen. So wird nun auch dem Menſchen edlerer Art, indem er dem Glück und dem Genuſſe nachgeht, ſtatt ihrer (wie dem Dante im Paradieſe) Belehrung, Ein-

Geſtalten annehmen, als die ſie von ferne zeigten, und ſich gleichſam verwandeln indem er ſich nähert: beſonders geht es mit den Wünſchen ſo. Oft finden wir etwas ganz anderes, ja Beſſeres als wir ſuchten, und auch oft das Geſuchte ſelbſt auf einem ganz andern Wege als den wir zuerſt vergeblich danach einſchlugen. Insbeſondre wird uns oft da, wo wir Genuß, [4] wo wir Glück ſuchten, ſtatt deſſen Belehrung, Einſicht, Erkenntniß, ein bleibendes, wahrhaftes Gut, ſtatt eines vergänglichen und ſcheinbaren. Dies iſt der Gedanke, welcher dem Wilhelm Meiſter hauptſächlich zum Grunde liegt: auch in der Zauberflöte, [S. ſp. 33.] dieſer vieldeutigen Hieroglyphe, iſt er in großen [S. ſp. 33.] und groben Zügen ſymboliſirt, und würde es vollkommen ſeyn, wenn, am Schluſſe, Tamino, vom Wunſche die Tamina zu beſitzen zurückgebracht, ſtatt ihrer allein die Weihe im Tempel der Weisheit verlangte und erhielte, [S. ſp. 33.] hingegen dem Papageno (dieſer ſeiner nothwendigen Antitheſe) richtig ſeine Papagena würde. Vorzügliche und edle Menſchen werden jene Erziehung des Schickſals bald inne und fügen ſich bildſam und dankbar in dieſelbe; [33.] ſie werden es gewohnt und zufrieden, Hoffnungen gegen Einſichten zu vertauſchen; Es kann damit ſo weit kommen (den Ausgang nehmen), daß ſie ihren Wünſchen und Beſtrebungen gleichſam nur noch zum Schein und tändelnd nachgehn, eigentlich aber, [33.] und im tiefſten Innern, bloß

ſicht, Erkenntniß, alſo ein bleibendes, wahrhaftes Gut, ſtatt eines vergänglichen und ſcheinbaren. Altro diletto ch'imparar non sento (sic fere) Petrarca. Dieſe Wendung auszudrücken, iſt ein Grundgedanke im Wilhelm Meiſter. Ja, eine bedeutſame und grandioſe Allegorie jener Wendung des menſchlichen Lebens edlerer Art, hätte die Zauberflöte werden können, wenn in ihr Tamino am Ende die Tamina gar nicht erhielte, ſondern allein die Weihe im Tempel der Weisheit, wodurch jener Wunſch aus ſeiner Bruſt verſchwände. — Vorzügliche und edle Menſchen lernen nun jene Erziehung des Schickſals bald verſtehen und fügen ſich bildſam und dankbar in dieſelbe. Sie werden es gewohnt und zufrieden, Hoffnungen gegen Einſichten zu vertauſchen: und in Folge hievon gehen ſie nunmehr ihren Wünſchen und Beſtrebungen gleichſam nur noch zum Scheine und im Scherze nach, indem ſie, im Ernſt ihres Innern, nichts anderes mehr davon erwarten, als Belehrung. Dies giebt ihnen den beſchaulichen, genialen, erhabenen Anſtrich. — Man kann die bezeichnete Seite des Menſchenlebens auch dem Schickſal der Alchemiſten vergleichen, die indem ſie nur Gold ſuchten, Schießpulver, Porzellan, Arzeneien, ja Naturgeſetze entdeckten. Soviel vom Dante und ſeinem Himmel.

Belehrung erwarten, was ihnen einen beſchaulichen, genialen, erhabenen Anſtrich giebt.

[5] Man kann auch ſagen, es geht uns wie den Alchemiſten, die, indem ſie nur Gold ſuchten, Schießpulver, Porzellan, Arzeneien, ja Naturgeſetze entdeckten.[1]

[§. 493.]

Es iſt zu merken welchen abgeſchmackten Begriff von Nothwendigkeit und Zufälligkeit Chriſtian Wolf aufſtellt: man ſehe Vernünftige Gedanken von Gott, Welt, Seele p 354 bis 359. Seine Vorſtellung iſt eigentlich dieſe: Zufällig iſt alles was nur nach dem Satz vom Grunde des Werdens geſchieht; nothwendig aber, was nach den übrigen Geſtalten des Satzes vom Grunde folgt: und dies deswegen weil die Kette der Urſachen unendlich iſt, daher die Nothwendigkeit jedes Gliedes immer von einem andern abhängt alſo hypothetiſch iſt: die andern Geſtalten des Satzes vom Grund aber meint er hätten endliche Ketten, letzte Gründe: daher iſt ihm nur nothwendig was aus der [6] Definition (bei ihm Weſen der Sache, essentia genannt) folgt und auch die geometriſchen Wahrheiten. — Dieſer Begriff vom Zufälligen (contingens) und Nothwendigen, ſcheint auch der aller frühern Philoſophen und der Scholaſtiker geweſen zu ſeyn.

Ich habe längſt gezeigt, daß alle Nothwendigkeit nichts iſt als das Verhältniß der Folge zu ihrem Grund; und Zufälligkeit nur bedeutet daß zwiſchen zwei Objekten dies Verhältniß nicht iſt. Daher iſt durchaus Alles zugleich nothwendig und zufällig: nothwendig allein im Verhältniß zu ſeinem Grunde, zufällig aber im Verhältniß zu allem übrigen davon es nicht als Folge abhängt.

[§. 494.]

[7] Jede Parabel, Gleichniß, und taugliche Allegorie iſt nur die Zurückführung irgend eines Verhältniſſes [auf] ſeine einfachſte, anſchaulichſte und handgreiflichſte Darſtellung.[2]

[1] [Zum Teil nach obiger Variante zu Welt als W. u. Vorſt. I S. 450 der 1. Aufl. ergänzt und ſo aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 3; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 455.34—456.36.]

[2] [Aufgenommen in Parerga II § 289: ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 602.20—23.]

[§. 495.]

Alles Leiden und Unglück ist ehrwürdig, weil wir erwarten es habe den Willen zum Leben gebrochen, d. h. Resignation erzeugt. Am ehrwürdigsten ist die Erscheinung eines Menschen der den ganzen Lauf seines Lebens als eine lange Kette von Leiden überblickt. Doch nur dann, wann er nicht auf die unglückliche Verkettung von Umständen hinsieht, die grade sein Leben so traurig machte: denn thut er dies, so erkennt er noch nicht die Idee des Lebens, als eines nothwendig trübseligen; sondern er erkennt noch nach dem Satz vom Grunde: daher will er noch immer das Leben, aber nur nicht die Bedingungen die ihm wurden: hat sich hingegen der Leidende von seinem eignen Schicksal [8] zur Anschauung des Menschenschicksals überhaupt erhoben, dann erkennt er nicht mehr nach dem Satz vom Grund, sondern die Idee, dann will er das Leben überhaupt nicht mehr, dann sieht er gern dem Tode entgegen. (Christen legen dies so aus, daß er im künftigen Leben Entschädigung hofft dafür daß er mehr Unrecht gelitten als gethan hat.)

Daher ist es ehrwürdig, wie im Tasso die Prinzessin sich darüber ausläßt wie ihr eignes Leben, und das der ihrigen immer so traurig gewesen sei, und ganz ins Allgemeine blickt.

[Zs. n. Z. 13 f.:] Einen sehr edlen Karakter müssen wir uns nothwendig mit einem gewissen Anstrich fortdauernder Trauer denken: doch ist diese keineswegs eine beständige Verdrießlichkeit über die täglich[en] Widerwärtigkeit[en], sondern sie ist aus reinem Erkennen entsprungen, aus der Anschauung der Nichtigkeit alles Lebens, nicht der Leiden des eignen. Letztere ist an sich ein unedler Zug, der böse Gesinnung fürchten läßt. Doch kann eignes Leiden, besonders ein einziges Großes, wie die Liebe Petrarcas zu jener resignirten Trauer über das Ganze Leben erheben. Ein solcher hatte einen großen Wunsch statt vieler kleiner: jener ist auf immer gebrochen: er will jetzt fast nichts mehr, ist traurig, sanft, edel, resignirt.

[§. 496.]

Die vielen Superstitionen [Zs.] Opfer, Wallfarthen, Götterdienst, Ceremonien, aller Art, die man bei allen Völkern und wohl am meisten bei den Hindus findet, und denen viel Zeit und

Kraftaufwand jeder Art gewidmet wird, ſind ein Zeichen und Ausdruck des Bewußtſeins der Unzulänglichkeit des Lebens, und ſeiner Unfähigkeit den Geiſt zu befriedigen: man ſucht ſich daher mit etwas außer der Welt, das meiſtens als eine ferne Zukunft geträumt wird, durch jene religioſe Handlungen in Verbindung zu ſetzen [W. 3.] und fügt ſo zum wirklichen Leben ein zweites imaginäres, das oft mehr befriedigt.

[§. 497.]

Dresden 1816 f, f, f, f. [1] Der bloße Wunſch giebt kein Zeugniß von der Bosheit unſers Willens, ſondern allein die That. Denn jener iſt das Reſultat des Motivs und der Stimmung und entſteht bloß im Bewußtſeyn der Gegenwart: er iſt daher ſo wenig frei als die Handlungen der Thiere, welche kein andres Bewußtſeyn als das der Gegenwart haben. Die That aber iſt, weil uns die Vernunft nie ganz verläßt, [3.] und jede Handlung einer gewiſſen Ueberlegung bedarf, immer ein Reſultat unſers geſammten Wollens, und ein Ausdruck deſſelben: daher iſt allein ſie der Abdruck unſres Willens, der ein unableugbares Zeugniß gegen uns ablegt, der Spiegel unſrer Selbſt, den man Gewiſſen nennt.

Der böſe Wunſch deutet nicht an, was das Individuum, aber wohl was der Menſch überhaupt zu thun fähig iſt. [3.] Logiſch genommen kommt jedoch dem Individuo alles zu was dem Menſchen überhaupt.

Die Ueberlegung hat jedoch Grade: ein ſehr heftiger Affekt kann uns zu einer Handlung bewegen, die [2] faſt ohne alle Ueberlegung geſchieht, ſo daß wir beinah des Gebrauchs der Vernunft nicht mächtig ſind. Eine ſolche Handlung iſt [3.] in moraliſcher Hinſicht ein Mittelding zwiſchen Wunſch und überlegter That: ſie klagt uns an, aber auch gegen dieſe Klage ſpricht eine Stimme im Innern. Bloß in dieſem Fall vielleicht iſt aufrichtige Reue möglich, die ſich ankündigen wird, durch mögliches Gutmachen des Frevels.

Man wird aber um ſich ſelbſt zu täuſchen, ſich ſcheinbare Uebereilungen vorbereiten, die eigentlich und heimlich überlegte Handlungen ſind.

[Sp. 3. n. 3. 1:] Vergl. Bog. m, m, m, m, p 5. [= S. 399.31 f. dieſ. Bdes.]
[3. n. 3. 10 f.:] Zu vergleichen Bog. F, F, F, p 1. [= S. 249.26 f. dieſ. Bdes.]

[§. 498.]

An der Wahrheit jedes Urtheils kann man zweifeln, bis der Grund gegeben iſt: aber die Vorſtellungen der erſten Klaſſe, d. i. die Wirklichkeit, laſſen keinen Zweifel übrig: die Wirklichkeit überzeugt unmittelbar, wir finden uns durch ſie belehrt und halten ſie ſtets aller Aufmerkſamkeit werth [3a.] als eine ſichre Offenbarung. Worin beſteht aber dieſer Gehalt von Wahrheit [3] den die Wirklichkeit allemal hat? Darin daß ſie die Objektität des Willens iſt. — Alſo iſt jede Erſcheinung in der wirklichen Welt adäquate Vorſtellung des Willens? Wir haben bisher dies nur der Idee zugeſprochen, deren Erſcheinung in Zeit und Raum das einzelne Ding, oder das Wirkliche iſt. Und ſo iſt es auch allerdings. Wer im einzelnen Ding nur dieſes, nicht ſeine Idee, erkennt, iſt noch in der Erkenntniß nach dem Satz vom Grund befangen, die nie adäquate Erkenntniß des Willens iſt. Denn ein ſolcher erkennt das gegebene Wirkliche nur ſofern es hier, jetzt, unter dieſen Umſtänden iſt: daraus leitet er es gänzlich ab und mit dem Ort, dem Zeitpunkt und den Umſtänden iſt ihm auch das Ding aufgehoben: er iſt alſo nicht weiter gekommen in der Erkenntniß des Willens, der außer der Zeit [4] liegt und daher nur in der Idee, der außerzeitlichen, adäquat erkannt wird. Jener hat etwas erkannt das da iſt und dabei doch auch nicht iſt: denn die Zeit iſt eben das vermöge deſſen einem Dinge entgegengeſetzte Beſtimmungen zukommen: daher iſt jede Erſcheinung in der Zeit immer auch wieder nicht. Das Seyn aller einzelnen Dinge, auch unſrer ſelbſt als Individuen, auch unſrer Leiden und Freuden iſt immer ebenſowohl ein Nicht-Seyn.

[§. 499.]

Die außerordentliche Wirkung des Rhythmus und Reims beruht vielleicht bloß darauf, daß wir von Natur jedem taktmäßigen nach einer Regel ſich wiederholenden Geräuſch mit dem innern Sinn folgen, und gewiſſermaaßen mit einſtimmen. Dies wird nun bei den Verſen theils ein Bindemittel unſrer [5] Aufmerkſamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen; theils entſteht dadurch in uns ein gewiſſes blindes und unver-

nünftiges Einſtimmen in das Vorgetragene, wodurch dieſes eine gewiſſe emphatiſche Ueberzeugungskraft erhält.

[Sp. 33.] Vergl. Sulzers Theorie der Schönen Künſte, Rhythmus u. ſ. w.

[§. 500.]

Als reines Subjekt des Erkennens ſind wir alle Eines: es iſt das eine Weltauge, was aus allen thieriſchen Leibern blickt, nur hier mehr dort weniger getrübt durch den Willen, mit großen Abſtufungen; außer dieſem aber mit keinem andern Unterſchiede. Daher iſt es, ſobald wir uns der Anſchauung irgend eines Objekts wirklich hingeben, ganz einerlei ob das ſchauende Auge einem Könige oder einem Bettler angehöre: [33.] von dieſem Augenblick der Anſchauung an läßt jener ſein Glück, dieſer ſeinen Jammer zurück, denn beides kann nicht über dieſe Gränze mit: dies Bewußtſeyn der Anſchauung iſt völlig unabhängig vom ganzen übrigen Leben, es hebt uns aus dieſem eben ſo ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: alles Glück wie alles Unglück iſt jetzt gleichgültig: und dieſer Zuſtand tritt wirklich jedesmal ein, ſobald wir irgend etwas betrachten [6] ſeiner ſelbſt wegen, ohne alle Beziehung auf uns: denn alsdann faſſen wir ſchon die Idee auf und ſind mithin reines Subjekt des Erkennens. [33.] So nahe liegt uns beſtändig ein Gebiet auf welchem alles Elend keine Realität mehr hat: aber wer hat die Kraft auf dieſem Gebiet lange zu bleiben? — Aus dem Geſagten erklärt es ſich, warum auch den der in großer Noth und Sorge iſt, ein einziger freier Blick in die Natur ſo plötzlich erquickt, aufrichtet und tröſtet: denn er entzieht ihn für den Augenblick allem ſeinem Jammer. Sobald wir aber unſre Perſon in irgend eine Beziehung zum betrachteten Objekt ſetzen; dann ſind wir in die Erkenntniß gemäß dem Satze vom Grund zurückgefallen, ſchauen nicht mehr an, ſondern beſpähen, erkennen nicht mehr die Idee ſondern ein Individuum unter Individuen zu denen auch wir gehören: und dann hat auch wieder aller unſer Jammer und all unſer Glück Realität: dann ſind wir die Perſon, nicht das reine Subjekt des Erkennens.

[§. 501.]

Was die Dinge ſind außerdem daß ſie unſre Vorſtellung ſind? was ſie unabhängig von dieſer, was ſie an ſich ſind? — Eben das was wir in uns als Wille erkennen. Dies iſt der

Kern aller Dinge, dies ist es „was die Welt im Innersten zusammenhält". — Das Verhältniß [7] des Willens zur Vorstellung aber ist toto genere verschieden von allen Verhältnissen der Vorstellungen zu einander, d. h. ist nicht gemäß dem Satz vom Grunde. Es kann daher auch nur metaphorisch ein Verhältniß genannt werden. Hier liegt das eine große Mysterium der Objektität des Willens.

[§. 502.]

Es ist, als ob all unser Streben nur dahin gienge, für das dem Leben wesentliche Leiden, [33.] einen Vorwand, eine scheinbare einzelne Ursache zu suchen, der es zuzuschreiben sei: wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn wir wünschen beständig: und sobald der Wunsch erfüllt ist, wird er vergessen und antiquirt, und eigentlich immer, wenn auch nicht eingeständlich, als ein Irrthum angesehn und bei Seite gelegt:*) so geht es immerfort, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt wird: dann bleiben wir stehn und haben was wir suchten, nämlich etwas das wir jeden Augenblick als die

[33. n. 3. 2f.:] Der Wille ist die natura naturans, die Vorstellung ist natura naturata.

*) [Sp. 33.] Diese wesentliche Beschaffenheit des Willens, daß er ein beständiges Streben ist, wobei das gewünschte Objekt immer nur scheinbar das Ziel ist, das, kaum erreicht, sogleich durch ein andres Ziel ersetzt wird; diese wesentliche Beschaffenheit des Willens zeigt sich

[Sp. 33.] am deutlichsten und einfachsten in der Schwere, die immer strebt, ohne die Möglichkeit eines befriedigenden Ziels, daher nur gehemmt, nie befriedigt werden kann.

in der Pflanzenwelt und auch im thierischen Organismus darin, daß die Vollendung des einen Individuums (die Blüthe) schon wieder der Anfang eines neuen Individuums ist und sobald der Kern gebildet ist, die Mutterpflanze welkt, das Insekt nach der Zeugung stirbt u. s. w. Der Wille ist überall ein blindes Streben das nur ein scheinbares, kein wirkliches Ziel hat. keine wirkliche Befriedigung finden kann. Dasselbe erscheint auch in beständigen Wechsel und Erneuerung der Materie der Organisation. Die Aerzte haben dieses lange als nothwendigen Ersatz für die Verbrauchung durch Bewegung erklärt, aber zuletzt gefunden, daß die Abnutzung der Maschine durchaus nicht im Verhältniß stehn könne mit dem Zufluß durch die beständige Ernährung. Auch ist es nur die Erscheinung des ewigen Flusses und Werdens die dem Willen wesentlich sind.

Quelle unſrer Leiden anklagen können, wodurch wir [33.] mit unſerm Schickſal entzweit, dafür aber mit unſrer Exiſtenz verſöhnt werden, indem ſich [8] die Erkenntniß wieder entfernt, daß in dieſer Exiſtenz ſelbſt eine unverſiegbare Quelle von Leiden und Unfähigkeit der Zufriedenheit liege, und daß ſie weſentlich heillos ſei.

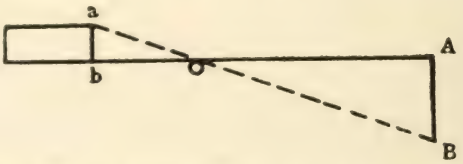
[§. 503.]

Ein falſches Streben in der Naturwiſſenſchaft gieng ſtets und geht noch dahin, alles Leben auf Chemismus oder wenigſtens Elektricität, und allen Chemismus d. i. Qualität auf Mechanik zu reduciren, [33.] (Karteſiſche Wirbel, Atome und deren Zuſammenfügung, Mechaniſche Phyſik) zuletzt dieſe wo möglich auf die Geſetze des Raums [d.] ⟨d. i. Geometrie⟩[1]*) zurückzuführen, welche endlich ſich in [33.] Geometrie und Arithmetik auflöſen läßt, welche letztere die Anwendung des Satzes vom Grund in der einfachſten Art ſeiner einfachſten Geſtaltung iſt, und nichts zu wünſchen übrig läßt indem hier alles völlig verſtändlich iſt, eben weil Arithmetik nur die [33.] Zergliederung der Erkenntniß der allgemeinſten und einfachſten Form aller Erſcheinung

[Sp. 33. n. 3.8—10:] Vergleiche Bog. yyyy, p 8 seqq: [= S. 448.17f.] 1111, 1—8 [= S. 393.35f.] Bog. 1, 8. — [= S. 457.9f.] Bog. 7, [6, 7][2]. [= S. 483.23f. dieſ. Bdes.]

[1] [Korr.] und der Zeit, in ihrem Verein d. i. auf Phoronomie

*) [33.] ſo laſſen ſich z. B. die Geſetze des Hebels rein geometriſch beweiſen:



Man ſieht ſogleich daß auf jedes Theilchen von AB ein ſehr viel kleineres von ab kommt: mithin die Laſt welche ab zurücklegt bei AB ſo vertheilt iſt daß nur ein kleiner Theil ihrer Schwere zur Zeit wirkt u.ſ.w. [Sp. 33.] ſo iſt das phyſiſche Geſetz, daß Attraktion, Licht, Schall und andre Wirkungen im umgekehrten Verhältnis des Quadrats der Entfernung abnehmen rein geometriſch zu erkennen aus der Konſtruktion von Kugelflächen deren Radius die jedesmal angenommene Entfernung iſt und in die ſich die gegebene wirkende Kraft vertheilt.

[2] [Schop.: 7, 8]

[1] nämlich der Zeit iſt. Gienge das an, ſo wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt. Es gebe dann nichts Unergründliches: [3₃.] es gebe aber auch nur Form der Erſcheinung; nichts das da erſchiene. Dresden 1816. g.g.g.g.

Der Misgriff liegt nämlich darin daß das, was erſcheint, das Weſen der Dinge, ſchlechthin unergründlich iſt: indem das Princip der Ergründung, der Satz vom Grund nur die Form der Erſcheinung iſt, nur den Zuſammenhang der Erſcheinung angiebt nie das was erſcheint. Dieſes nämlich iſt das was ich Wille nenne, deswegen, weil in ſeiner deutlichſten Erſcheinung, als Thier und Menſch, es dieſen Namen führt, [Sp. 3₃.] alſo a potiori. Den [b.] ⟨empiriſchen⟩ Karakter jedes Menſchen hat man ſtets für unergründlich erkannt, und deswegen dem Menſchen Freiheit beigelegt. Aber dieſes nämliche, was ich a potiori Wille nenne, iſt auch das Weſen jeder Erſcheinung in der Natur und bleibt daher [2] überall außerhalb der Erklärung, als etwas völlig Unergründliches. So auch ſchon da, wo die Erklärung am weiteſten reicht, in der Mechanik: das Grundgeſetz alles Stoßes, die Mittheilung der Bewegung, mit Einem Wort die Materie ſelbſt mit ihren weſentlichſten Eigenſchaften, wird poſtulirt als gegeben, und danach erſt fängt die Erklärung an, die immer nur ſagt wie, wo, wann die Wirkungsarten der Materie eintreten. Die Undurchdringlichkeit und Stoßkraft der Materie aber bleibt eben ſo unergründlich als der Karakter des Menſchen: eben weil Beide nur Erſcheinung Eines und deſſelben ſind, das da erſcheint, und von mir [b.] ⟨a potiori⟩ Wille genannt wird, nach der deutlichſten Art ſeines Erſcheinens. Seine Unergründlichkeit hat man eben nur da wo ſie am handgreiflichſten iſt, im Karakter des Menſchen, anerkannt; ſie iſt aber überall dieſelbe.

A priori iſt nichts erkennbar als die bloße Form alles Erkennens [3] d. h. die Art und Weiſe wie der Wille Vorſtellung wird: ſie iſt ebendeshalb ſo gut mit dem Subjekt als mit dem Objekt gegeben [Sp. 3₃.] (weil ſie die Gränze zwiſchen beiden iſt und daher jede[m][1] von beiden angehört), d. h. eben a priori. Sie allein iſt deshalb auch völlig ergründlich, daher Kant ihr allein den Namen Wiſſenſchaft beilegen wollte.

[3. 9—11 am Rand angeſtrichen.]

[1] [Schop.: jeder]

Der Anfangs erwähnte Misgriff, verleugnet eigentlich das Weſen der Welt, überſieht das was erſcheint über die Form in der es erſcheint. In der Form der Erſcheinung allein beſteht und gründet ſich alle Nothwendigkeit;*) indem man nichts als die Form beſtehn laſſen und alles auf ſie zurückführen will, hat man eben vollkommnen Fatalismus.

[§. 504.]

Wenn wir, vom Subjekt abſehend, die Welt objektiv betrachten, als geſetzt: ſo finden wir als Hauptbedingung ihres Erkanntwerdens, das Geſetz der Kauſalität, nämlich die Eigenſchaft der Körper auf einander zu wirken, in einander Veränderung hervorzubringen. [4] Ohne dieſes würde es auch in den mit Senſibilität begabten Körpern doch nicht zur Erkenntniß kommen**). Dieſe letztern nenne ich unmittelbare Objekte des Subjekts, wiewohl ſie nicht ganz eigentlich Objekte ſind: denn nicht ſie ſelbſt, ſondern nur die andern auf ſie einwirkenden Körper, treten als Objekte ins Bewußtſeyn, und ſie ſelbſt nur eben ſo mittelbar, indem ein Theil des Leibes auf den andern wirkt. Unmittelbar iſt man ſich des Leibes nur ſofern er der verkörperte Wille iſt, bewußt, theils durch willkührliche Bewegung, theils durch Schmerz und Wohlbehagen. [Sp. 33.] Die Geſtalt meines Körpers iſt mir durch das bloße Gemeingefühl durchaus nicht gegeben; ſondern dieſes iſt lauter Wille. Nur indem meine Augen den Leib unmittelbar oder mittelbar durch ſeine Wirkung auf ſpiegelnde Körper ſehn, und meine Hände ihn betaſten, erkenne ich ſeine Geſtalt und er iſt mir Objekt im Raum, Vorſtellung. Ohne Hände und Augen könnte ich bloß aus der Einwirkung andrer Körper auf ihn auf ſeine Geſtalt, d. h. ſein räumliches Verhältniß ſchließen und ihn ſo in die Welt als Vorſtellung hinüberziehn. Unmittelbar iſt er mir bloß als Wille gegeben: erſt mittelbar, durch Anwendung des Geſetzes der Kauſalität wird er mir Objekt, Vorſtellung.

*) [33.] Denn dieſe iſt immer das Verhältniß der Folge zum Grund: und jene Form iſt eben der Satz vom Grund

**) [33.] Die beſondere Schönheit des Spiegelns der Dinge im Waſſer rührt daher, daß wir hier dieſelbe leichteſte Art der Einwirkung von Körpern auf einander, welche unſre vollkommenſte Wahrnehmung derſelben begründet, nämlich die Einwirkung mittelſt zurückgeworfener Lichtſtrahlen, wiederfinden.

Erſt mit der Einwirkung andrer Körper auf ihn, ſind Objekte da [33.] und hebt Anſchauung an.

Alſo dies Wirken der Körper auf einander iſt die erſte Bedingung der Erkennbarkeit. [Sp. 33.] Vergl. Bog. q. q. p 2 [= S. 176. 2 f. dieſ. Vdes.]

Gehn wir nun umgekehrt vom Subjekt aus, ſo iſt die Welt nur für den Verſtand da, und [5] dieſer enthält nichts als das Geſetz der Kauſalität, welches nebſt den reinen Anſchauungen des Raums und der Zeit die allgemeine Form alles Erkennens iſt: als eine ſolche alſo erſcheint das Geſetz der Kauſalität der ſubjektiven Betrachtungsart und[,] als die Eigenſchaft der Körper einander zu verändern, der objektiven Betrachtung, beide Mal aber als Hauptbedingung des Erkennens.

Hier ſtellt ſich alſo das Objektive und Subjektive als zwei ganz verſchiedene Seiten des Selben dar: [33.] deſſen auf beide Seiten paſſender Ausdruck iſt, daß die Welt als Vorſtellung einzig auf dem Geſetz der Kauſalität beruht.

Dieſes nämliche Geſetz der Kauſalität, welches der Grundſtein der heilbringenden und erlöſenden Seite der Welt, nämlich der Erkenntniß iſt; iſt zugleich das wodurch der Wille in allen ſeinen Erſcheinungen gebrochen wird und zum Leiden führt, indem jeder Erſcheinung deſſelben eine andre den Weg hemmt.

[§. 505.]

[6] Weil die Muſik nicht, wie die andern Künſte, Abbild der Erſcheinung des Willens, ſondern unmittelbar Abbild des Willens ſelbſt iſt, und man dieſerwegen die Welt eben ſo gut verkörperte Muſik als verkörperten Willen nennen kann; ſo iſt es erklärlich warum Muſik jedem Gemählde, ja jeder Scene des Lebens und der Welt eine ſo vorzügliche Bedeutſamkeit verleiht.

[§. 506.]

Schöne Menſchen werden ihren Körper am liebſten gar nicht oder ſo wenig und ſo leicht als möglich verhüllen: häßliche hingegen durch die Kleidung und Schmuck ſich aufhelfen wollen. Eben ſo wird ein großer und vorzüglicher Geiſt ſtreben ſich auf die einfachſte, faßlichſte, deutlichſte Weiſe mitzutheilen.

Schriftſteller hingegen die ſich keines ſonderlichen Werths

und Gehalts ihrer Gedanken bewußt ſind, bedienen ſich eines ſchwierigen, krauſen, verwickelten Periodenbaus, [7] ſchleppen lange ungewöhnliche Worte zuſammen, kleiden triviale Gedanken in dunkle Phraſen: wenn man es lieſt, iſt es, als ſähe man einen ganz jämmerlichen, winzigen, ſchwindſüchtigen, mißgeſchaffenen Menſchen in einem prächtigen, barbariſchen, reichen, bunten Ornat daherſchreiten. Nie war das mehr zu ſehn als an den Philoſophen der letzten 20 Jahre.

[§. 507.]

Wie unſer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche, iſt: ſo müſſen wir im Leben, wenn wir Eines ergreifen oder behalten wollen, unzähliges Andres rechts und links, entſagend, liegen laſſen: ſtreben wir verkehrter Weiſe die Linie unſres Wegs in eine Fläche zu verwandeln, ſo laufen wir nur im Zickzack, irrlichterliren hin und her, und gelangen zu nichts. [3₃.] Oder: wie, nach Hobbes, urſprünglich ein Jeder ein Recht auf ein Jedes Ding hat, aber auf keines ein ausſchließliches, letzteres aber dadurch auf gewiſſe Dinge erlangt, daß er ſein Recht auf alle übrigen aufgiebt, wogegen die Andern in Hinſicht auf den von ihm erwählten Beſitz daſſelbe thun: eben ſo können wir im Leben irgend eine beſtimmte Beſtrebung nur dann mit Ernſt und mit Glück verfolgen, wann wir alle dieſer fremde Anſprüche aufgeben und auf alles Andre Verzicht leiſten.

[§. 508.]

Alle Klugheit wandelt auf untergrabenem Boden: ſie ſchützt die Perſon vor Unfällen und bereitet ihr Freuden. Allein die Perſon und der Unterſchied [8] zwiſchen einer Perſon und der andern beſteht nur durch das principium individuationis, welches nur von der Erſcheinung nicht vom Ding an ſich gilt: nur Erſcheinung iſt es daß ich von Andern verſchieden und von den Uebeln welche ſie leiden frei bin.*) (Welches [b] ⟨mythiſch⟩ der Erkenntniß nach dem Satz vom Grund angepaßt nur faßlich

*) [Sp. 3₃.] ein glückliches Leben in der Zeit, bereitet durch Klugheit und Zufall, mitten unter den Leiden ſo vieler andrer, iſt nur der Traum des Bettlers in welchem er ein König iſt, aber aus dem er erwachen muß, um zu ſehn da[ß][1] was ihn von ſeinen Leiden frei machte nur eine vorübergehende Täuſchung war.

[1] [Schop.: das]

wird durch den Mythos der Metempsychosis, welcher unendliche Zeit und Raum freies Feld geben.) Die Weisheit, d. i. die Erkenntniß des Wesens des Lebens, durch welche der Wille zum Leben aufgehoben wird, befreit allein nicht in der Erscheinung sondern an sich von den Uebeln, ist welterlösend.

[§. 509.]

[1] Ich habe die Ausdehnung des Begriffs **Wille** sehr erweitert; so daß er Erscheinungen begreift, die man nie auf ihn zurückführte. Dies kommt daher, da[ß][1] ich das Wesentliche desselben erkannte, statt da[ß][1] man bisher bei einer Nebenbestimmung stehn blieb und so die species zum genus machte. Man erkannte nur da Wille, wo ihn die Erkenntniß begleitet und also ein Motiv seine Aeußerung bestimmt. Ich aber sage, daß jede Bewegung, Gestaltung, Streben, Seyn, daß dies Alles Erscheinung, Objektität, des Willens ist; indem er das Ansich aller Dinge ist, d. h. dasjenige was von der Welt noch übrig bleibt, nachdem man davon absieht, daß sie unsre Vorstellung ist. Dresden 1816 h, h, h, h.

Wäre man nicht bei jener einseitigen Bedeutung des Begriffs Wille stehn geblieben, so wäre man nicht zur teleologischen Erklärung der Natur genöthigt worden. [2] Man hätte eingesehn daß der Wille auch ohne Erkenntniß seines Objekts wirken kann, also ohne Motiv: [3₃.] also
[W. sp. 3₃.] auf Instinkt
auf Reiz, und auf Ursache. man hätte dann gefunden daß die bei weitem größte Zahl der Naturerscheinungen Aeußerungen eines also wirkenden Willens sind und die hinzukommende Erkenntniß eine Bestimmung ist, die er allein bei den Thieren erhält und mit der er seine Sicherheit und Untrüglichkeit immer mehr verliert, je klärer die Erkenntniß wird, am meisten wo mit dem Eintritt der Vernunft der Instinkt fast ganz zurücktritt.

Erkennt man den Willen auch da, wo ihn keine Erkenntniß begleitet, so wird man so wenig als für das Haus welches wir gegen Wind und Wetter bauen, für das welches die Schnecke aus sich hervortreibt ein supramundanes Princip suchen. [Sp. 3₃.] sondern eins wie das andre dem Willen zuschreiben. Man wird es

[1] [Schop.: das]

nicht abſolut Unbegreiflich finden, daß die Hamſter [3] und Ameiſen ihrem Wintervorrath den Keim abbeißen und die Larve des Hirſchſchröters, zu ihrer Verwandelung das Loch im Holz noch ein Mal ſo groß beißt wenn ſie männlich iſt, als wenn weiblich, weil ſie im erſtern Fall Platz für die Hörner des künftigen Käfers braucht. [3₃.] Uebrigens iſt zwiſchen dem Loch das die Larve frißt und den Hörnern des Käfers, eben ſo viel Verbindung, als zwiſchen der Empfindung des Hungers in mir und der Erhaltung meines Leibes mittelſt inſtinktartig gewählter Speiſen. Der im Inſtinkt erſcheinende Wille liegt dem nach Motiven handelnden noch am nächſten und die Identität jenes mit dieſem iſt am leichteſten erkennbar: von dieſer Erkenntniß daher gelangt man am leichteſten, durch allmähligen Uebergang, zur Erkennung des Willens in weniger analogen Erſcheinungen, als da ſind: zunächſt die organiſchen Verrichtungen des Leibes, Athmen, Blutumlauf, Sekretion, Verdauung: Welches alles ſchon Bewegung auf Reiz iſt, während die Verrichtungen des Inſtinkts in [4] der Mitte liegen zwiſchen denen auf Reiz und denen auf Motiv. [Sp. 3₃.] obgleich ſie den Schein haben als geſchähen ſie ſogar auf ein vernünftiges, abſtraktes Motiv, alſo aus Prämeditation z. B. das Weben der Spinne. — Sodann die Vegetation der Pflanzen; welche noch Bewegung auf Reiz iſt. Ferner die Kryſtalliſation: [b.] ‹wo der Reiz ſchon fehlt.› Dann die Bewegung durch Elektricität und Magnetismus: die ſchon ganz nach eigentlicher Urſach als Wirkung folgt. Endlich die Bewegung durch Gravitation, durch Stoß u. ſ. w. [3₃.] Weltbau. Schiefe der Ekliptik.

Durch vergleichende Betrachtung aller dieſer läßt ſich erkennen, daß in ihnen allen der ſelbe und eine Wille zum Leben erſcheint und alle Verſchiedenheit der Formen nicht ihn unmittelbar trifft, ſondern nur ſeine Erſcheinung: nicht unmittelbar durch ſein Weſen, ſondern durch ſeine Objektität ſind alle jene Erſcheinungen geſetzt [3₃.] mittelbar aber durch ihn, theils weil die Objektität aus ihm folgt, theils weil ſie ihm adäquat iſt. Dieſe brachte es mit ſich daß die vollkommenſte [Sp. 3₃.] (d. i. die von der hellſten Erkenntniß begleitete) Erſcheinung, d. i. Objektwerdung des Willens, nicht [5] allein und abgeriſſen hervorkommen konnte, ſondern alle Stufen zugleich erſcheinen mußten [3₃.] daß ſie gleichſam der Gipfel einer Pyramide ſeyn mußte; gleichſam die Blüthe, welche Blätter, Aeſte, Stamm und Wurzel vorausſetzt. Die beſte Erklärung davon giebt

uns die wunderſame Wiederholung des Willens (ſeinem innren Weſen nach) die Muſik, in der Harmonie, welche den tiefſten hörbaren und wenig beweglichen Ton bedarf als Begleitung der hohen und beweglichen Töne: [3ß.] und nur durch die Vereinigung aller Stufen vom Baß bis zum Alt ſich ſelbſt genügt.*) Jene aus dem Weſen des Willens hervorgehende [Sp. 3ß.] innre Nothwendigkeit der Stufenfolge ſeiner Erſcheinungen, finden wir im Ganzen ſeiner Erſcheinungen ſelbſt, [3ß.] d. h. in der Welt, [Sp. 3ß.] durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, dadurch daß der Menſch der Thiere bedarf zum Leben, dieſe ſtufenweiſe einander, und auch der Pflanzen, dieſe des Bodens, der Erden, Salze, Metalle, des Planeten, der Sonne, der Schiefe der Ekliptik, der Rotation, des Umlaufs u. ſ. w. —

[§. 510.]

[6] Daß viel Mathematik gewöhnlich ſich bei großem Mangel an Empfänglichkeit für das Schöne und die Kunſt findet, auch dieſen Mangel vermehrt, kommt daher, daß jene die vollendeteſte Erkenntniß gemäß dem Satz vom Grund iſt, ja nur die reine Anwendung dieſes Satzes in ſeiner dritten Form: alle Kunſt hingegen iſt die vom Satz vom Grund befreite Erkenntniß: ſie ſtehn ſich entgegen wie Höhe und Länge.

[§. 511.]

Mir iſt unter den Menſchen faſt immer, wie dem Jeſus von Nazareth war, als er die Jünger aufrief, die immer alle ſchliefen.

[§. 512.]

Der Wille wirkt blind d. h. ohne Erkenntniß, ſo lange er kann, nämlich in der unorganiſchen und vegetativen Welt, ja bis zur Hervorbringung und Ausbildung jedes Thiers, auch noch bei der Erhaltung des Thieres, ſoweit ſolche von deſſen inneren Oekonomie [7] abhängt: allein die [3ß.] Erhaltung mittelſt Herbeiſchaffung der Nahrung konnte (bei der Mannigfaltigkeit der

*) [Sp. 3ß.] Sokratiſche Moralphiloſophie ohne Naturphiloſophie gleicht der Melodie ohne Harmonie: bloße Naturphiloſophie iſt aber Generalbaß, lauter Begleitung ohne Melodie.

Erſcheinungen des Willens, die ſich gegenſeitig ſtöhren,) nicht ohne die Erkenntniß geſchehn; es bedurfte ihrer zur Aufſuchung und Auswahl der Nahrung, ſobald das Thier dem Ei oder Mutterleib entgangen iſt: bloßer Reiz konnte hier nicht leiten, weil er abgewartet werden muß und der Zufall, bei dem Gedränge und Gewirr hier zu ungünſtig iſt: die Wahrnehmung mußte Motive zeigen, denen das Thier nachgeht zu ſeiner Erhaltung. So brachte auf dieſer Stufe der Wille die Erkenntniß, im Gehirn oder großen Ganglion repräſentiert hervor, eben wie jedes andre Organ, als eine μηχανη zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geſchlechts. Mit dieſer μηχανη ſteht aber auf ein Mal die ganze Welt als Vorſtellung da. Bishieher war der Wille im Dunkeln, und höchſt ſicher, gegangen [33.] (weil er allein wirkte, ohne Stöhrung einer andern Natur, d. i. der Erkenntniß): jetzt zündet er ſich ein Licht an*), als das letzte Mittel [8] was er ergreift um den Nachtheil, der aus dem Gedränge und Konflikt ſeiner Erſcheinungen eben den vollendeteſten erwächſt, aufzuheben. Ja in der vollendeteſten ſeiner Erſcheinungen, dem Menſchen, muß er dieſes Mittel, da es als einfache Erkenntniß zur Erhaltung dieſes ſo komplizirten Weſens nicht ausreicht, gleichſam potenziren, ſo daß es Reflexion, Vernunft wird. — Aus dem Willen ſelbſt alſo, und zu ſeinem Dienſt geht die Erkenntniß hervor: auch bleibt ſie einzig in ſeinem Dienſt bei allen Thieren, bei den Menſchen, dem größten Theil nach, auch: allein hier geſchieht es, gegen die Abſicht des Willens, daß ſein ſtärkſtes Mittel ihm entgegen wirkt, indem er hier bei der höchſten Beſonnenheit zur Selbſterkenntniß kommt, die theils in Kunſt und Philoſophie (bei welchen die zum Dienſt des Willens entſtandene Erkenntniß, ſich von dieſem losreißend, frei wirkt) ſich offenbart, theils die Aufhebung des Willens in Tugend, Asketik, Weltüberwindung, herbeiführt.

*) [33.] Das blinde Wirken des Willens und das von der Erleuchtung der Erkenntniß begleitete greifen in einigen Erſcheinungen auf eine überraſchende Weiſe in einander. So finden wir beſonders mitten unter denen der Erkenntniß bedürfenden Erſcheinungen noch einige die ohne dieſe geſchehn, obleich ſonſt jenen ganz ähnlich, dies ſind die Handlungen der Thiere aus Inſtinkt. Andrerſeits dringt das Licht in die Werkſtätte des blinden Willens im thieriſchen Magnetismus.

[§. 513.]

[1] Alle Nothwendigkeit ist nur mittelst des Satzes vom Grund: dieser ist nur Form der Erscheinung. Alles ist aber Erscheinung[,] nur der Wille zum Leben nicht, dessen Objektität eben alle Erscheinung ist [33] er selbst ist Ding an sich: darum ist auch nur der Wille nicht dem Satz vom Grund unterworfen, also auch keiner Nothwendigkeit; also ist er absolut frei. Hieraus stammt das Bewußtseyn von Freiheit das wir alle haben. Zugleich aber ist der empirische Karakter eines jeden durchaus konsequent und, sobald er gegeben ist, dem Gesetz der Motivation völlig unterworfen, also dem Satz vom Grund, also der Nothwendigkeit. A priori halten wir Alle uns für frei, und finden zu unserm Erstaunen a posteriori, durch die Erfahrung, daß wir der Nothwendigkeit unterworfen sind. Dies erklärt sich daraus, daß jeder Mensch sofern er sich erkennt, nur Erscheinung des Willens ist, also Objekt, also dem Satz vom Grund unterworfen. An sich aber, sofern er sich nicht erkennt ist er der Wille selbst, mithin frei. Dresden 1816 i,i,ii.

Die Person ist nie frei, aber sie ist [2] Erscheinung eines freien Willens, dessen freies Wollen in ihr eben erscheint, und bei diesem Erscheinen die Form aller Erscheinung, den Satz vom Grund, also auch Zeit und Raum, angenommen hat. Da diese Erscheinung sich deshalb in einer Succession von Handlungen entwickelt, so sind diese alle Nothwendig und durch das Wesen der Person gesetzt. Da aber diese Person selbst die Erscheinung eines freien Willensakts ist, so haben die Handlungen keine andre Quelle als den freien Willen: und weil das ganze dieser Erscheinung durch freien Willen ist, so ist auch jede einzelne [der] Handlungen aus freiem Willen.

[§. 514.]

Es ist ein großer Fehler (ich denke zuerst von Haller) gewesen, daß man die Muskularbewegung Reizbarkeit nannte: denn grade sie ist unter den Bewegungen des thierischen Leibes (die mechanischen ausgenommen) die einzige welche nicht auf Reize erfolgt, sondern auf Motive; [3] in ihr erscheint der bisher blinde Wille zuerst von der Erkenntniß begleitet, und

daher in ſeiner größten Vollendung. [33.] Bloß die unnatürlichen Krampfhaften Bewegungen der Muskeln, am lebenden oder todten Körper, ſind Erſcheinungen der Reizbarkeit: alſo alle Zuckungen. Reizbarkeit iſt zu nennen, alle Vegetation und Aſſimilation der Pflanzen und Thiere und in den Thieren das was man unter die Titel von functiones vitales, naturales und genitales gebracht hat, welche alle auf Reize erfolgen; endlich auch die Senſibilität, welche die Fähigkeit der Sinneswerkzeuge auf ſpecifiſche Reize ſpecifiſch zu reagiren iſt: da ihre Reaktion immer die Aktion des äußern Reizes anzeigt, ſo giebt ſie dem Verſtand die Data zur Anſchauung.

Schmerz und Wolluſt ſind nicht eigentliche Vorſtellungen, [33.] wohin man ſie gewöhnlich rechnet. ſondern Affektionen des Willens, in ſeiner Erſcheinung, dem Leib. Nur was angeſchaut oder gedacht wird iſt Vorſtellung und führt an ſich weder Schmerz noch Wolluſt mit ſich.

[§. 515.]

[4] Der Begriff Recht iſt eigentlich moraliſch und bedeutet die Eigenſchaft eines individualen Willens und deſſen Aeußerungen nicht in der Bejahung ſeiner Erſcheinung (des Leibes des Individui) bis zur Verneinung der als fremde Leiber erſcheinenden Willen zu gehn. [33.] Nur in Hinſicht auf eine höher abzuleitende[1] innere Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, welche die Ueberſchreitung dieſer Gränze begleitet, iſt der Begriff „Recht“ an ſich von Bedeutung. Juriſtiſch wird jener Begriff bloß durch die Umkehrung d. i. Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven in die paſſive Seite: wo alsdann das Leiden einer Verneinung des eignen Leibes und Willens durch einen fremden verſtanden wird. Zur Verhütung dieſer iſt der Staat. Die, welche meinen, er ſei eine moraliſche Anſtalt; denken er ſei gegen den Egoismus ſelbſt ge-

[33. n. 3. 21 f.:] Hobbes (Leviath: c 15) lehrt ſehr richtig daß alle Strafe nur in Hinſicht auf die Zukunft ſeyn müſſe, ut qui peccavit emendetur, vel moneantur qui vident, ut caveant. Aus bloßer Rückſicht auf die Vergangenheit ſtrafen ſei crudelitas. conf. Leviath: c 28.

Eine ganz vollkommen richtige und erſchöpfende Theorie der Strafe giebt Puffendorf de officiis hominis et civis Lib: II cap. 13. In ſeinem jure naturae ſteht ſie nicht ſo vollkommen und deutlich. [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 413, 8—11.]

[1] [Schop.: abzuleitenden]

richtet: er ist aber vielmehr gegen die Folgen des Egoismus gerichtet, nämlich gegen die Folgen des fremden Egoismus, gegen die der eigne sich auflehnt: er ist also ganz aus dem Egoismus entstanden und ist da um demselben zu dienen mit Vernunft, wie Hobbes vortrefflich auseinandersetzt.

[3₃.] Uebrigens aber hat Hobbes vom Recht einen falschen oder vielmehr gar keinen Begriff: denn im Leviathan c 14, erklärt er das Recht „als die Abwesenheit äußerer Hindernisse zu thun was zur Erhaltung (warum nicht auch zur Ergötzung?) der Person beiträgt." Er verwechselt also das äußere physische Können mit dem moralischen Begriff Recht. Auch leugnet er alles NaturRecht und erklärt alles Recht für positiv und konventionell. Siehe Leviath. c 15. Auch nimmt er durchaus nicht die Möglichkeit einer nicht egoistischen Handlung an.[1]

[§. 516.]

[5] Bei der Rechtslehre ist durchaus die Hauptsache zu zeigen, daß sie die umgekehrte Moral, und das Rechtsprincip das umgekehrte Moralprincip sei; ein solches mag sich nun in abstracto aufstellen lassen oder nicht.[2] [Sp. 3₃.] Vergleiche Bog. pppp, p 8. [= S. 413. 2 f. dies. Bdes.]

[§. 517.]

Heil und Erlösung vom Uebel giebt allein die Tugend und Asketik, welche [3₃.] absolut genommen die Aufhebung des Willens zum Leben ist und eben damit auch die Leiden aufhebt welche zu seiner Erscheinung gehören. Der Staat aber erwächst aus der dem Willen zum Leben dienenden Vernunft, welche bloß die Folgen des Willens zum Leben, die Leiden welche zu seiner Erscheinung gehören, aufheben will, ihn selbst aber bejaht, nur auf eine vernünftige, also methodische Weise. Da die allgemeine Vernunft bald einsieht, daß der größte Theil der Leiden daraus erwächst, daß der Wille zum Leben durch das principium individuationis [6] in einer Pluralität von Individuen erscheint, in deren jedem der Wille sich ganz individuell zeigt, und daher das Wohl dieses Individuums ohne Rücksicht auf das Leiden Andrer sucht, indem der Wille sich hier nur in diesem Individuo erkennt und in den andern nicht: dies einsehend sucht die allgemeine Ver-

[1] [Frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 407. 25—408. 20.]

[2] [Frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 407. 22—24.]

nunſt, die als ſolche (eben wie das reine Subjekt des Erkennens) von aller Individualität frei iſt, dieſem Nachtheil vorzubeugen durch eine ein für alle Mal gemachte Abſtraktion von aller Individualität, welche das Staatspactum oder Geſetz iſt und deſſen ganzer Inhalt hinausläuft auf Entſagung dem Unrechtthun (*αδικειν*) um zu entgehn dem (*αδικεισθαι*) UnrechtLeiden. Das Geſetz entſteht alſo bloß durch Heraustreten, mittelſt der Vernunft, aus dem einſeitigen Standpunkt der Individualität, von welchem aus eine und die [7] nämliche Handlung dem Einen (dem *αδικεων*) als Vortheil, dem Andern (dem *αδικουμενος*) als Schaden ſich zeigt. Das Geſetz verbietet ſolche Handlung, weil ſie dem einen Individuo als Schaden daſteht.

Der Staat kann ferner aus dem nämlichen Princip die ſchmerzlichen Folgen welche den Willen zum Leben begleiten, durch Vernunft und Methode des Lebenwollens aufzuheben, auch die andern Uebel, welche nicht aus dem Konflikt der Individuen der Menſchenſpecies, ſondern aus der übrigen Natur erwachſen, zu vernichten ſuchen, mittelſt vereinter Kraftanſtrengung gegen dieſelben: und das geſchieht in allen vollkommneren Staaten: es iſt die methodiſch hervorgebrachte Dienſtbarkeit der unorganiſchen und thieriſchen Natur.

Der Staat verhält ſich zur Tugend, wie der Vernunftbegriff zur Idee. Aus der Vervielfältigung der Idee entſtehn die Individuen und aus [8] der Vergleichung dieſer nebſt Abſtraktion der Begriff welcher der Idee gleichnamig iſt.

Die Tugend hebt den Willen auf und beugt eben dadurch deſſen Folgen vor. Der Staat bejaht den Willen, [33.] (deswegen liebt er nie Lehren welche Aufhebung des Willens anpreiſen) hebt aber nach Kräften deſſen Folgen auf.[1]

[§. 518.]

Unſre beſtändige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß [S. ſp. 33.] ſchon der Selbſterhaltungstrieb, über-

[33. n. 3. 24 f.:] Hobbes ſchildert in ſeinem vortrefflichen Werke de Cive vollkommen die Uebel, welche aus der Erſcheinung des Willens zum Leben in der Individuation, hervorgehn, nämlich als ein bellum omnium contra omnes. — [Frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 393.7—9.]

[1] [S. 387.21 — 388.12 u. Z. 22—29 mit Bleiſtift durchgeſtrichen. Nur dem Sinne nach z. T. aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 404—405.]

gehend in Selbſtſucht uns [D.] ⟨von der Maxime durchdrungen hat⟩[1], ſtets Acht zu haben auf das was uns abgeht, um danach für deſſen Herbeiſchaffung zu ſorgen. Daher ſind wir ſtets bedacht aufzufinden was uns fehlt und darauf unſre Betrachtung zu richten: was wir aber beſitzen läßt jene Maxime uns ungeſtöhrt überſehn: daher wir ſobald wir etwas erlangt haben, ihm viel weniger Aufmerkſamkeit ſchenken als vorher, ſelten bedenken was wir beſitzen, ſtets was uns fehlt. — Jene Maxime des Egoismus die zwar gut iſt um die Mittel zum Zweck herbeizuſchaffen, zerſtöhrt aber zugleich den letzten Zweck, nämlich die Zufriedenheit, ſelbſt: ſie iſt daher der Bär der dem Einſiedler die Fliege tödtet. — Wir ſollten warten bis ſich die Bedürfniſſe und Entbehrungen melden, ſtatt ſie aufzuſuchen: dies thun von Natur zufriedne Gemüther: Hypochondriſten das Gegentheil.

[§. 519.]

[1] Dresden 1816 k, k, k, k.

	Wollen	
	Befriedigt	Unbefriedigt
Zukunft	Hoffnung	Furcht
Gegenwart	Freude	Schmerz
Vergangenheit	[D.] ⟨Tröſtliche Erinnerung⟩[2]	[D.] ⟨Sehnſucht.⟩[3]

Keine dieſer Formen des Wollens iſt ohne die Zugabe aller andern. Wer von einer befreit iſt, iſt alle los.

[§. 520.]

Wo das Subjekt aufhört, da fängt das Objekt an, und umgekehrt. Denn jede wahre Gränze iſt eine reine, d. h. gehört beiden Begränzten an. Daher iſt es zu erklären, daß die allgemeinſten Formen alles Objekts, welches die vier Geſtalten des Satzes vom Grunde und unter dieſen vorzüglich Zeit und Raum ſind,*) eben ſowohl dem Subjekt als dem Objekt angehören und daher a priori erkennbar ſind.

[1] [S. ſp. Korr.] die Maxime zur Pflicht macht

[2] [W. ſp. Korr.] Sehnſucht

[3] [Korr.] Reue

*) [Sp. Zs.] es iſt zu bemerken daß, nach meiner Darſtellung, die geſammte Erkenntniß a priori unter dem Satz vom Grund begriffen iſt; ſtatt

Schelling meinte Objekt und Subjekt ſeien nur ſo verſchieden wie die zwei entgegengeſetzten Richtungen einer und derſelben Linie: Fichte ſei von der Richtung, welche das Subjekt vorſtellt ausgegangen, habe ſo bis zum andern Ende der Linie kommen wollen, [2] d. h. das a priori ſo weit ausdehnen daß kein a posteriori übrig bleibe: (und das iſt auch wirklich die Fichtiſche Philoſophie) [Sp. 33.] und hierin iſt ihm Schelling gefolgt im Syſtem des transſcendentalen Idealismus. Er, Schelling, wolle daſſelbe von der andern Seite thun, in der entgegengeſetzten Richtung, d. h. zuletzt aus der Materie das Erkennen ableiten: Außerdem wolle er die Identität der Linie welche beide Richtungen beſchreiben nachweiſen, welches die Philoſophie der Identität des Subjektiven und Objektiven iſt.

[Sp. 33.] Beides iſt abſurd, aus mehreren Gründen, aber ſchon darum weil der Satz vom Grund, nach welchem alle ihre Ableitungen gehn, nur Form des Objekts iſt, dies ſchon vorausſetzt, folglich auch das Subjekt, nie aber zwiſchen Objekt und Subjekt den Uebergang machen kann. zudem ſind Subjekt und Objekt zwar nur für einander da, wie das Licht und das Beleuchtete: aber keines von beiden kann den Mangel des andern aus ſich erſetzen. Subj[ekt] enthält bloß die Form des Erkennens ganz allgemein: Objekt bloß die Beſtimmung im Einzelnen, die erſt Anwendung findet, wenn die allgemeine Form gegeben.

[§. 521.]

Die Materie iſt durch und durch Kauſalität, ihr Seyn iſt ihr Wirken. Kauſalität aber iſt eine Geſtaltung des principii Individuationis, kommt alſo nicht der Idee zu, die eben in dieſes eingeht. Die Materie für ſich iſt alſo keine Idee, ſondern nur ihre Formen, [33.] die Accidenzien, ſind Erſcheinungen von Ideen; auch ihre allgemeinſte Form, die Schwere. [Sp. 33.] Daher kann Materie für ſich nie dargeſtellt werden, ſondern immer nur Qualitäten (Ideen) deren Trägerin ſie iſt; eben wie niemals Kauſalität für ſich gegeben wird, ſondern irgend eine beſtimmte Kauſalverknüpfung Aber die [3] Erſcheinung jeder Idee iſt Materie. Dieſe iſt alſo

---

daß bei Kant Zeit und Raum gar keine Verwandſchaft mit den Kategorien haben.

[33. n. 3. 28 f.:] Darum unterſcheidet Platon neben der Idee und ihrer Erſcheinung dem einzelnen Ding, noch ein drittes von beiden Verſchiedenes: die Materie. Timaeus, p 345. [ed. Bip.]

das Bindungsglied zwiſchen der Idee und dem princ[ipio] individ[uationis]. Jedes Individuum iſt, als Erſcheinung einer Idee, Materie.

[§. 522.]

Die eigentliche, von Schelling zuerſt angeſtimmte Naturphiloſophie, iſt bloß ein Aufſuchen von Aehnlichkeiten und Gegenſätzen in der Natur: welche Betrachtung an ſich intereſſant iſt und hie und da nützlich werden kann, nie aber eine Philoſophie ausmacht. [33.] Daher mußte auch Schelling mit mehreren von jener Betrachtung der Natur unabhängigen dogmatiſchen Verſuchen auftreten, denen er kein andres Fundament gab als intellekt[uelle] Anſchauung und deren Mährchenhaftes in die Augen fiel.

[§. 523.]

Bei jeder edlen oder nur wohlthätigen Handlung, wollen wir das Leiden des Lebens nicht, das uns hier (am fremden Individuo) nur als Vorſtellung, als Objekt, alſo ohne Anregung unſers eignen Willens ſich darſtellt: eben damit aber und in gleichem Maaße verneinen wir unſern eignen Willen unmittelbar indem wir ihm irgend eine Befriedigung (ſie ſei groß oder klein) durch jene Handlung entziehn.

[§. 524.]

[4] Ich habe den Reiz noch der Kauſalität beigezählt und erſt die Motivation als eine beſondre Geſtaltung des Satzes vom Grunde aufgeſtellt, weil beim Reiz wie bei der bloß mechaniſchen oder chemiſchen Einwirkung die Nothwendigkeit der Folge aus dem Grunde keinen Zweifel zuläßt [33.] auch keinen Aufſchub geſtattet. Allein bei der Motivation tritt ſogleich ein Schein von Freiheit ein, weil hier ein Uebergang aus dem Gebiet des Erkennens in das ganz verſchiedene des Wollens iſt, aus der Welt als Vorſtellung in die Welt als Wille: und dies iſt ſchon bei der Erkenntniß die das Thier hat der Fall. Allein offenbar iſt es nur ein Schein von Freiheit; denn die Erkenntniß dient nur dem Willen, und obwohl die Zeit zwiſchen der Erkenntniß des Motivs und der Handlung unbeſtimmt iſt und überhaupt bei der Wirkung des Motivs die Bedingungen im Thier und außer demſelben höchſt komplicirt ſind, ſo muß

doch das [5] Thier dem Motiv gemäß handeln weil gar nichts zu erdenken iſt was es abhalten ſollte nach dem ſtärkſten Motiv zu handeln. Wenn nun aber mit der Vernunft die Beſonnenheit eintritt und die Erkenntniß aufhört nothwendig und unmittelbar dem bloßen Willen zu dienen, vielmehr Reflexion, Betrachtung der Welt als Vorſtellung im allgemeinen und endlich Ergreifung der Idee möglich wird, da iſt dem Strohm der Einwirkung der Motive wenigſtens eine Schleuſe geſetzt die ihn hemmt für eine Zeit und der Beſinnung Raum giebt und es frägt ſich ob dieſe Schleuſe nicht auch ein Damm werden könne den die Motive nie durchbrechen. Der Schein der Freiheit gewinnt hier die höchſte Stärke. Da die Zeit wo die Wirkung des Motivs erfolgen ſoll, durch die Beſonnenheit und Beſinnung ins Unendliche hinausgeſchoben wird, ſo frägt ſich ob ſie nicht ganz ausbleiben kann. Daher der Streit über die Freiheit. Siehe frühere Bogen[1] darüber

[§. 525.]

[6] Wenn auch einſt die Philoſophie zur höchſten Vollendung gediehen ſeyn wird; ſo wird ſie doch nie, bei der Erkenntniß des Weſens der Welt, die andern Künſte entbehrlich machen; vielmehr wird ſie ihrer ſtets als eines nothwendigen Kommentars bedürfen. Umgekehrt iſt auch ſie der Kommentar der übrigen Künſte, aber nur für die Vernunft, als abſtrakter Ausdruck des [b] ⟨Weſens⟩ Inhalts aller andern Künſte, und ſonach des Weſens der Welt.

[§. 526.]

Obgleich wegen der außerzeitlichen Einheit des intelligiblen Karakters, der empiriſche ſich nicht ändern kann ſondern immer derſelbe bleiben muß; ſo kann er doch ſich erſt mit der Zeit entfalten, und ſehr verſchiedene Seiten zeigen. Denn er entſteht aus zwei Faktoren: der eine iſt der Wille zum Leben ſelbſt, der blinde Drang, was man die Heftigkeit des Temperaments nennt; der andre iſt die Bändigung die dieſer

[W. ſp. 33. n. 3. 9f.:] Iſt nicht richtig: denn ſelbſt der Aufſchub iſt ohne Motiv nicht möglich.

[1] [F,6 K,7f. II,7 III,8f. bbbb,1f., 6f. ffff,1f. iiii,1f. = S. 28.15f., S. 45.16f., S. 145.35f., S. 266.35f., S. 354.8f., S. 356.10f., S. 372.9f., S. 385.2f. dieſ. Bdes.]

erhält nachdem er die Welt, die [7] eben wieder er ſelbſt iſt, erkannt hat. Der ſelbe Menſch kann daher Anfangs dem Drange ſeiner Begierden folgen, bis er erkannt hat wie das Leben ὑπουλος iſt, wie betrügeriſch ſeine Genüſſe, welche ſchreckliche Seite es hat: ſo entſtehn Einſiedler, Büßer, Magdalenen. Doch iſt zu bemerken daß ſolche Aenderung nur von einem ſehr genießenden Leben zu einem reſignirten, ſich freiwillig die Genüſſe verſagenden, möglich iſt, nicht von einem wirklich böſen zu einem tugendhaften. Denn die ſchönſte Seele kann ehe ſie das Leben von der ſchrecklichen Seite kennt ſeine Süße begierig ſchlürfen und mit Unſchuld: nicht aber kann ſie eine böſe That begehn, d. h. Andern Leiden verurſachen um ſich Freuden zu bereiten, weil alsdann ihr deutlich vor Augen ſteht was ſie thut, und ſie, wenn [8] auch noch ſo jung und unerfahren das fremde Leiden ſo deutlich ſieht, als die eignen Genüſſe. Darum iſt jede Böſe That der Bürge für unzählige andre, ſobald die Umſtände ſie veranlaſſen werden. —

[§. 527.]

Jeder Blick ins Leben, jede einzelne Lebensſcene, iſt der Betrachtung nach dem Satz vom Grunde, ein verſchwindend kleiner Theil jenes Ganzen von Lebensſcenen die in die Apperception aller vorhandnen, geweſenen und künftigen Individuen fallen. Der vom Satz vom Grunde befreiten Kontemplation iſt er ein Aequivalent jenes Ganzen, iſt die ganze Idee des Lebens, von der alle Lebensſcenen nur Variationen ſind.

Für die Betrachtung nach dem Satz vom Grund empfängt jedes Individuum ſein Leben wie ein Geſchenk, geht aus dem Nichts hervor, und durch den Tod leidet es den Verluſt jenes Geſchenks, geht auf immer ins Nichts zurück. Wer aber die Idee des Lebens erkannt hat, weiß daß er als Wille zum Leben und als Subjekt des Erkennens in jedem Individuo das je geweſen iſt oder ſeyn wird lebt, da Zeit und Raum nur Form der Erſcheinung ſind.

[§. 528.]

[1] Bisher nahm man [38.] und es iſt der richtige Weg der Naturwiſſenſchaft als das Bekannteſte von dem man ausgehn und **Dresden 1816 l.l.l.l.**

daraus das minder bekannte erklären wollte, die Kräfte der roheſten Materie an, [3₃] die ſogenannten allgemeinen Naturkräfte, beſonders [b] ⟨Ausdehnung⟩[1], Schwere, Dichtigkeit, Starrheit, dann die chemiſchen Kräfte Elektrizität und Magnetismus u. ſ. w. Durch dieſe wollte man zuletzt die Organiſation und des Menſchen Erkennen und Wollen erklären und würde dann die vollkommne Naturwiſſenſchaft haben. Man fügte ſich darin von lauter qualitates occultae auszugehn, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man nur über ihnen zu bauen nicht ſie zu unterwühlen gedachte, da man nur betrachten wollte, was aus ihnen folgte, über ſie ſelbſt aber keinen weitern Aufſchluß hoffte. Solches Gebäude ſtände immer ohne Grund und in der Luft: denn was helfen mir alle Erklärungen, wenn ſie unter ſich auch noch ſo feinen, richtigen und ſchwer zu findenden Zuſammenhang [2] haben, wenn ſie im Grunde doch nichts andres ſind als Zurückführungen auf ein eben ſo unbekanntes als das zuallerletzt zu Erklärende war: und iſt mir die Bewegung des Steins der zur Erde fällt, nicht eben ſo unerklärlich, als die Bewegung irgend eines Thiers? Man hegt den ganz ſonderbaren Irrthum das Allgemeinſte ſei auch das Bekannteſte: da es doch nur das iſt, an deſſen Erſcheinung und unſre Unwiſſenheit über dieſelbe wir am meiſten gewöhnt ſind. Ueberhaupt aber läßt der Kauſalnexus das Weſen der Dinge ewig unerklärt, ja er befaßt ſich nicht damit. Er giebt bloß die [3₃] Regel der Ordnung der Erſcheinung der Dinge in Raum und Zeit (beide in Beziehung auf einander, alſo „zu dieſer Zeit an dieſem Ort" und „an dieſem Ort zu dieſer Zeit") an, weiter lehrt der Zuſammenhang von Urſach [3] und Wirkung nichts. Daß ſobald dieſer Zuſtand der Materie da iſt, dieſe Erſcheinung unfehlbar eintritt iſt alles was er lehrt: zwiſchen beiden iſt der eigentliche Zuſammenhang ſo geheimnißvoll, als der zwiſchen einer Zauberformel bei welcher ein Geiſt nothwendig jedesmal erſcheinen ſoll, und dieſer Erſcheinung ſelbſt: aber eben ſo unausbleiblich folgt die durch ein Naturgeſetz bekannte Wirkung jedesmal ſobald die Bedingung gegeben iſt, [3₃] ſo daß die Pünktlichkeit mit der auch die ſeltenſte Erſcheinung (z. B.

[1] [Korr.] Undurchdringlichkeit

[Sp. 3₃. n. 3. 4 f.:] Vergl. Bog. ffff, 8 [= S. 376. 8 f.] Bog. l, 8 [= S. 457. 11 f. dieſ. Bdes.]

Verbrennung des Goldes auf der Voltaiſchen Säule, Verwandlung des Diamants in fixe Luft u. ſ. w.) augenblicklich eintritt ſobald die Bedingungen beiſammen ſind, Erſtaunen ja Schauder erregen kann [Zs.] über die geiſtermäßige Allgegenwart der Naturkräfte.

Der oben angegebene Weg der Erklärung iſt von keinem ſo entſchieden eingeſchlagen, ſo ohne alle Scheu vor der offenbaren Verkehrtheit deſſelben, als von Reil. (Man ſehe noch ganz beſonders Archiv für Phyſiologie Bd. 3, die Abhandlung „Veränderte Form und Miſchung der Thieriſchen Materie als Krankheit betrachtet.)

[4] Ich habe zu allererſt den ganz entgegengeſetzten Weg eingeſchlagen. Vom Bekannteſten will auch ich ausgehn, eben wie jene. Aber ſtatt daß ſie die Allgemeinſte Erſcheinung und die unvollkommenſte und darum einfachſte Erſcheinung für die bekannteſte hielten, obgleich ſie ſahen daß ſie ihnen völlig unbekannt war; iſt mir das Bekannteſte die Erſcheinung in der Natur welche meinem Erkennen am allernächſten liegt und die zugleich die vollkommenſte, die höchſte Potenz aller andern iſt, daher am deutlichſten [Zs.] und vollſtändigſten das Weſen aller ausſpricht: und dieſe iſt des Menſchen [b.] ⟨Wille:⟩[1] jene wollten [b.] ⟨ihn⟩[2] aus den Kräften der unorganiſchen Natur endlich als letztes erklären: ich dagegen lerne aus ihm jene verſtehn: ich ſchreite dabei nicht [5] nach dem Geſetz der Kauſalität fort, das nie auf das Weſen der Dinge führt: ſondern betrachte unmittelbar das Weſen der bedeutungsvollſten Erſcheinung der Welt, den Menſchen: ich finde daß [b.] ⟨nach Abziehung des Erkennenden für welches eben alle Erklärung iſt und von dem ſie kommt,⟩[3] der Menſch durch und durch Wille iſt: [Zs.] Wille bleibt als das Anſich ſeines Weſens übrig. was dies ſei iſt Jedem unmittelbar gegeben, denn Jeder iſt es ſelbſt: und dieſes nämliche erſcheint, je weiter wir abwärts gehn, deſto unvollkommner, es muß aber noch das Weſen jeder Naturkraft ſeyn, [Zs.] die irgend Materie bewegt, und auch der Naturkraft welche in aller Materie

[1] [Korr.] Leib und ſeine Aktion:

[2] [Korr.] dieſe

[3] [Korr.] wenn ich davon abſehe daß er meine Vorſtellung iſt,

[Sp Zs. n. Z. 30f.:] Vergleiche: Bog. ffff 8 seqq: [= S. 376.8f.] Bog. yyyy 8 seqq [= S. 448.17 f. dieſ. Bdes.]

allgemein ſich offenbart. [Zs.?] (Vergleiche Bogen O, O, O, letzter Aufſatz am Rand. [= S. 293.9 f.] [Sp. Zs.] und Bog. s, s, s, s p l. [= S. 421.25 f. dieſ. Ausg.]

Nun aber iſt für die Erklärungsart als deren Repräſentanten ich Reil annehme noch Folgendes zu ſagen, [6] das ſie [Zs.] mit der meinen in Uebereinſtimmung bringen kann und ſie vielleicht wieder herſtellt, in einer Tiefe der Bedeutung die ihre Urheber ſchwerlich ahndeten, auch Kant nicht, als er vom „Newton des Grashalms" redete.

Weil, dem innerſten Weſen nach, jeder Naturkörper und die Kraft die ihn regiert, mit jedem andern genere identiſch und nur dem Grade nach verſchieden iſt, und dazu eigentlich nur dem Grade der Erſcheinung nach, d. h. innerlich alles derſelbe Wille zum Leben iſt, der nur hier mächtig dort ſchwach erſcheint; ſo läßt ſich annehmen, daß wenn von den niederen Erſcheinungen dieſes Willens mehrere in Konflikt gerathen, alsdann [b.] ⟨eine⟩ [Zs.] ſie ſich vereinigen zu einer ungleich mächtigeren Erſcheinung die zur erſten ſich wie das Quadrat oder der Kubus zur Wurzel verhält, und daß dieſes, damit eine Einheit der neuen Erſcheinung beſtehe, ſo geſchehe, daß die eine dieſer unvollkommnen Erſcheinungen die andern überwältigt, zugleich aber doch etwas vom Weſen der überwältigten annehme, ſo daß etwas dieſem Weſen analoges und doch ganz verſchiedenes ſich in ihr wiederfinde: ſo z. B. das Feſtwerden der Knochen, des Fleiſches ein Analogon der Kryſtalliſation, die früher dieſe Materie beherrſchte; die Miſchung der Säfte im thieriſchen Körper Analogon der chemiſchen Miſchung und doch ganz [7] von ihr verſchieden und nicht außer dem thieriſchen Körper hervorzubringen: [b. Zs.] ⟨daher das Geſetz der Polarität durchgehend durch alle vollkommnern Erſcheinungen, vom Magnet bis zum Menſchen, daher der analoge Bau aller Thiere.⟩ Die ſo die andern Willenserſcheinungen niederer Potenz beſiegende, nimmt eben dadurch daß ſie von der Eigenthümlichkeit jeder Beſiegten ein höher potenzirtes Analogon aufnimmt, einen ganz neuen Karakter an, es entſteht, Pflanze, Thier, Menſch, und es herrſcht das Geſetz serpens nisi serpentem comederit, non fit draco.

Wenn man aber auch dieſes Alles annimmt: ſo wird doch nie, was jene Erklärer ſuchen, eine Erklärung des Organismus aus den Kräften der unorganiſchen Natur möglich ſeyn: weil der Organismus nicht durch ein bloßes Aggregat jener Kräfte ent-

ſteht, ſondern durch eine Ueberwältigende Aſſimilation, indem der in allen jenen niedrigen Potenzen der Erſcheinung ſich zeigende *eine* Wille, mehrere derſelben aufgiebt um in [8] einer neuen deſto mächtiger zu erſcheinen. Keineswegs alſo iſt z. B. der thieriſche Leib das Reſultat des Zufälligen Zuſammentritts mehrerer phyſiſcher und chemiſcher Kräfte: ſondern der Wille der in dieſen erſchien, hat dieſe Erſcheinung nach einem Konflikt aufgegeben und daraus iſt eine einzige ungleich mächtigere Erſcheinung des Willens als die Summe aller jener andern war, hervorgegangen.

[§. 529.]

Ein Beiſpiel wie durch Begriffe ſich Alles, auch Entgegengeſetztes beweiſen läßt: St. Auguſtinus de libero Arbitrio II, 45. ſagt:

Nulla res potest dare sibi, quod non habet.
Utique ut habeat formam, formatur aliquid.
Ergo res formare se ipsam non potest.

Ich ſage dagegen:

Quaelibet res quodlibet, si modo capere eam potest, induere potest.
Res quae formatur, formam induit.
Ergo res se ipsa formare potest.

[§. 530.]

[1] *Der Schmerz des Lebens* läßt ſich nicht abwälzen. Alle Bemühungen dazu leiſten nichts als daß er ſeine Geſtalt verändert. Dieſe iſt urſprünglich Mangel, Noth, Sorge um Erhaltung des Lebens. Kaum in dieſer Geſtalt verdrängt erſcheint der Schmerz ſucceſſive als Geſchlechtstrieb, Liebe, Eiferſucht, Neid, [33.] Ehrgeiz, Geiz, Sorge, Haß, Angſt, Krankheit und ſo in noch unzähligen Geſtalten: hat man ihn in allen überwunden, ſo nimmt er zuletzt die der Langenweile an: und gelingt es dieſe zu beſiegen, ſo wird es ſchwerlich geſchehn ohne wieder den Schmerz in einigen der vorigen Geſtalten einzulaſſen und ſo den Tanz von vorne zu beginnen. Teplitz 1816 m,m,m,m.

[33. u. 3.10:] Vergl. Bog. P, P, P. p 5 [= S. 298.11 f. dieſ. Bdes.]

Dieſe Betrachtung kann gegen das gegenwärtige Leiden ſehr gleichgültig machen: die Ungeduld darüber entſteht großentheils daraus, daß man es als zufällig anſieht, indem es durch eine Kette von Urſachen herbeigeführt iſt, die leicht anders ſeyn konnte: denn über die nothwendigen und allgemeinen Uebel, wie Alter und Tod betrübt [2] ſich Niemand ſonderlich: ſondern die Betrachtung der Zufälle und Umſtände die grade auf uns dies Leiden brachten giebt dieſem den Stachel: (wiewohl der größte Schmerz der iſt, der aus der Betrachtung [3a.] und mit Gewalt aufgedrungenen Erkenntniß irgend einer Unvollkommenheit unſrer eignen Natur entſteht, denn wir wiſſen gewiß daß dieſe ſich nicht ändern läßt). Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als ſolcher nothwendig iſt und bloß ſeine Geſtalt durch den Zufall beſtimmt wird [3a.] daß alſo das gegenwärtige Leiden allemal das Gute hat, daß es einem andern keinen Raum läßt, welches ohne jenes ſogleich einträte; daß folglich das Schickſal uns eigentlich wenig oder nichts anhaben kann; ſo kann uns dies um vieles gleichgültiger machen [3a.] und die ängſtliche Beſorglichkeit für unſer Wohl mindern, ſoweit überhaupt abſtrakte Gedanken, auf den Willen, welcher der Sitz und die Quelle des Schmerzes iſt, Einfluß haben. Es wäre parador aber nicht ungereimt, dem Geſagten zufolge zu behaupten, daß zwar nicht alle Menſchen gleiches Maaß von Glück und Unglück tragen, aber jeder Einzelne ſein beſtimmtes habe, deſſen Maſſe ſich nie mehrt oder mindert, ſo ſehr auch die Form [3] wechſelt. Was aber dieſes Maaß beſtimme, ſei gar nicht das äußere Schickſal, ſondern nur ſeine eigne Stimmung, ſein Temperament, hänge bloß davon ab, ob er ein *δυσκολος* oder *ευκολος* [3a.] (Platon: Rep: Lib I) ſei. Denn nicht nur ſehn wir daß ein Verwöhnter ſich über etwas peinigt, darüber ein Andrer, der ſehr großes Leiden trägt, lacht, [3a.] und daß große Leiden kleine unfühlbar machen; ſondern wir finden uns ſelbſt, zu unſerm Erſtaunen, nachdem ein Leiden, vor deſſen Gedanken wir ſchauderten, uns wirklich getroffen, in einer nicht ſo ſehr veränderten Stimmung, und eben ſo nach dem Eintritt lang erſehnten Glücks auch wenig verändert [3a.] und daſſelbe ſehn wir an Andern, der Kranke denkt, jeder Geſunde ſei glücklich, und iſt es doch ſelbſt nicht wenn er geſund geworden. Der Arme denkt eben ſo jeder Reiche ſei glücklich. Hievon machen bloß der große Jubel und die tiefe Betrübniß bei plötzlichen Veränderungen eine Ausnahme: ſie ſind aber

Täuſchungen, die gar bald als ſolche erkannt und dann mit dem Gegentheil bezahlt werden. Denn ſie entſtehn nie über den rein gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, ſondern nur über die Gewißheit ſeiner Nähe. [33.] Sie entſtehn alſo indem das Leiden oder die Freude der Gegenwart abnorm erhöht wird, indem ſie von der Zukunft borgt. [4] Mit dieſem Allem ſtimmt es zuſammen, daß der Selbſtmord durchaus nicht als die Wirkung gewiſſer beſtimmter Motive anzuſehn iſt (da wir ſogar kein Leiden wiſſen das ſo groß wäre ihn nur mit großer Wahrſcheinlichkeit jedesmal herbeizuführen, und faſt keines das ſo klein wäre, daß es nicht ein Motiv zum Selbſtmord abgeben könnte.) ſondern nur als Folge der Stimmung überhaupt ſind ja alle Motive nur causes occasionelles für den Karakter, deſſen Eigenſchaften ſie hervorlocken. — Wir ſehn zwar oft uns ſelbſt und Andre durch irgend ein großes beſtimmtes Leiden ſehr gedrückt und ſichtbarlich nur wegen dieſes betrübt; wäre es gehoben, ſo meinen wir, würde die größte Zufriedenheit eintreten. Aber das iſt Täuſchung. Ein ſolches Leiden iſt für das Maaß unſres Schmerzes und Wohlſeyns, nicht[s] andres als was für [5] den Leib ein Veſikatorium. Der unſerm Weſen eigenthümliche und unabwälzbare Schmerz, wäre ohne jenes Unglück in hundert Punkten vertheilt, fände Gelegenheit ſich zu äußern an tauſend Kleinigkeiten und Grillen, die wir jetzt gar nicht achten, weil jenes eine Unglück das Maas unſres weſentlichen Schmerzes ganz füllt [33.] und dieſen auf einen Punkt concentrirt hat: wir leiden gar nicht mehr, als ohne dieſes Unglück, da es uns gegen 1000 kleine Leiden unempfindlich macht: wir leiden nur an einer Stelle und ſo wie wir auf einen Augenblick die Aufmerkſamkeit von dieſer entfernen, ſind wir recht glücklich.

[§. 531.]

Die ſolideſte Wohlthat welche eine aufrichtig geglaubte Religion gewährt, iſt die, daß ſie die Leere und Schaalheit des Lebens auf eine vortreffliche Weiſe ausfüllt, indem ſie eine ganze zweite unſichtbare Welt [6] neben der wirklichen ſchenkt, und einen beſtändigen, intereſſanten, hoffnungsvollen Umgang mit den Weſen jener zweiten Welt gewährt. So beſchäftigten

[Sp. 33. n. 3. 31:] Vergl. Bog. eeee, p 8. — [= S. 371. 35 f. dieſ. Bdes.]

den frommen Hindus, den Griechen, den Katholiken früherer Zeiten, immerfort ſeine Götter, und Heilige, denen Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Löſung, Meſſen, Sakramente, Begrüßung und Schmückung der Bilder, Wallfarthen u. ſ. w. zu leiſten waren: jedes Ereigniß des Lebens wurde nun als Gegenwirkung jener Weſen angeſehn: und ſo nahm der Umgang mit ihnen faſt die halbe Zeit des Lebens ein, war viel intereſſanter als der mit Menſchen und verzierte ſo das Leben durch eine poetiſche Täuſchung, die ihm fortdauernden Reiz gab und ſtets die Hoffnung unterhielt. Und Täuſchung iſt [7] zuletzt alles Glück. — Das alles kann freilich nur eine Religion leiſten die ernſtlich geglaubt wird und reich an geträumten Göttern und Heiligen iſt und viele Ceremonien fordert: nicht kann es ein platter, abſtrakter, ſtreng monotheiſtiſcher und vernünftiger Proteſtantismus: daher Göthe vollkommen recht hat in dem was er in ſeinem Leben über die Sakramente der Katholiken und Proteſtanten ſagt. Unſre Zeit, wo die Religion faſt ganz erſtorben iſt, entbehrt jener zauberiſchen Unterhaltung. Doch iſt die Befreiung von Irrthümern, ſelbſt wenn ſie beglückten, immer Gewinn. Auch hat jener Götter- und Heiligen-Dienſt überall den Nachtheil, daß man bei vorkommenden Unfällen, ſtatt thätig ihnen entgegenzuarbeiten, Kräfte und Zeit auf Gebete und Opfer verwendet. —

[§. 532.]

[8] Hätte Kant nicht große Fehler gehabt, ſo würden ſeine großen Vortrefflichkeiten die Philoſophie weiter und auf einen feſtern Punkt gebracht haben, als geſchehn iſt. Sein Hauptfehler aber iſt Mangel an Einfalt, Naivität, ingenuité, candeur, ſtatt deren er einen [b.] ⟨gothiſchen Geſchmack⟩[1] hatte, ein Wohlgefallen an der Vielheit mit Symmetrie, [3b.] ein unnützes Vervielfältigen des Einfachen, wie in den Gothiſchen Gebäuden; ſtatt deren aber einfache, große, dem Blick auf EinMal ſich hingebende Verhältniſſe [3b.] wie in den griechiſchen Gebäuden viel mehr leiſten. Daher ſeine 12 Kategorien die überall bei den Haaren hineingezogen werden und eigentlich eine bloße Flauſe ſind*): daher,

*) [W. ſp. 3b.] Dieſer gothiſche ſpielende Geſchmack an der Symmetrie iſt auch Schuld daran, daß er, indem die drei Vernunftideen aus den drei

[1] [Korr.] gothiſche Sinnesart

daß er nie sich rein die Fragen vorlegte: was ist Verstand, was Vernunft, was Wahrheit, was Daseyn, was Subjekt, was Objekt? [Sp. 33.] was ist's das ich den Gegenstand und was das ich die Anschauung desselben nenne? was Schein, Irrthum? u. s. w. was Begriff?! [33.] Daß er besonders nie die abstrakte Vernunfterkenntniß von der anschaulichen Verstandeserkenntniß unterschied und so z. B. immer spricht von Prädikaten der Dinge, da doch nur die Begriffe Prädikate haben. Daher seine Schwierigkeit, Dunkelheit, Zweideutigkeit.

Kants Verdienst ist vielleicht in dem einen Ausdruck zu umfassen: er hat entdeckt daß Subjekt und Objekt eine gemeinschaftliche Grenze haben, zu der man also eben so wohl vom Subjekt als vom Objekt aus gelangt, und sonach das Objekt, seinen allgemeinsten Bestimmungen nach, welche eben seine Berührung mit dem Subjekt sind, a priori bestimmen kann.

[§. 533.]

[1] Gegen Kants Kategorien. Dresden 1816 n,n,n,n.

1) Mit der Tafel der Urtheile hat es seine Richtigkeit. Sie ist durch Induktion gefunden, sehr scharfsinnig. [Sp. 33.] (Vergl. d[en] folgenden Bogen [= S. 406.21 f. dies. Bdes.])

2) Obwohl nun aber die Begriffe der Vernunft der Ektypos des Verstandes und der Sinnlichkeit also der Vorstellungen der ersten Klasse sind; so ist doch nicht für die Beschaffenheit aller Urtheile der Grund einzig und allein in den Funktionen des Verstandes zu suchen, sondern sie entspringt nur zum Theil aus dem Verstand, zum Theil aus der Vernunft selbst, hat also zum Theil metaphysische, zum Theil metalogische Wahrheit. Ebensowenig ferner ist für jede, selbst aus dem Verstande entsprungene Beschaffenheit der Urtheile, eine besondere Funktion des Verstandes, als ihr Korrelat, anzunehmen, vielmehr läßt sich nachweisen, daß die aus dem Verstande entsprungenen Momente der

---

Arten der Schlüsse entspringen sollen, die Idee von Gott, (welche offenbar aus der Reflexion über das Gesetz der Kausalität entspringt, und auch so von allen Philosophen bewiesen wird, diejenigen Scholastiker welche das ens realissimum aufstellen, ferner Anselm von Canterbury und Cartesius mit ihren ontologischen Beweisen ausgenommen) aus der Form der disjunktiven Urtheile, höchst gewaltsam ableitet.

[Sp. 33.] Siehe Krit: d. rein. V. p 379. [2. Aufl.]

Urtheile ſämmtlich abzuleiten ſind aus der einzigen Funktion die der Verſtand hat, nämlich Erkenntniß [2] des Geſetzes der Kauſalität: alle übrigen Beſchaffenheiten der Urtheile entſpringen aus der Vernunft ſelbſt, d. i. aus den nicht weiter erklärbaren vier Grundſätzen alles Denkens, und zum Theil auch aus dem Konflikt dieſer mit dem Verſtande. Demnach iſt folgendes meine Erklärung der Momente des Urtheilens, der zufolge eine Deduktion von Kategorien aus ihnen wegfällt.

a) Die Quantität der Urtheile hat ihren Grund lediglich in der Vernunft ſelbſt. Sie entſteht aus dem Weſen des Begriffs: aus dem allgemeinern kann ein engerer ausgeſchieden werden, und dieſer kann entweder durch ein eigenes Wort beſtimmt werden, oder auch nur durch das Wort „einige“ als eine im weitern Begriff enthaltene Sphäre, unbeſtimmt bezeichnet werden: ſo z. B. aus dem Begriff „Menſch“ ſondere ich den engern Begriff „Neger“ unbeſtimmt in dem Satz „einige Menſchen haben Wolle ſtatt des Haars“. [3] Eben ſo kann ich den Gebrauch des Begriffs im Urtheil auf ein einziges Individuum einſchränken im einzelnen Urtheil. — Die Quantität der Urtheile, giebt alſo keinen Leitfaden zur Erkenntniß des Verſtandes; ſondern folgt aus der Natur der Begriffe.

b) Von der Qualität der Urtheile gilt daſſelbe; ſie gründet ſich auf den Vernunftgeſetzen der Identität und des Widerſpruchs, oder vielmehr dieſe ſind nur die Entwickelung von jener: denn wenn das für die Vernunft als Urtheil geſetzte nicht zugleich wieder aufgehoben werden darf, ſo muß das Setzen und Aufheben an ſich möglich ſeyn; in dieſem aber, [33.] welches eben die Qualität der Urtheile iſt, beſteht das Urtheilen: da dieſes nun an ſich Sache der Vernunft iſt; ſo iſt nicht im Verſtande eine Funktion dafür zu ſuchen: auch hat es nichts ihm außerhalb der Reflexion Entſprechendes: die Anſchauung, die wirkliche Welt, hat Realität, aber nicht Wahrheit, kennt alſo weder Zweifel [4] noch deſſen Aufhebung durch Bejahung oder Verneinung: dies alles iſt bloß in der Reflexion, in der Vernunft, in den Begriffen und Urtheilen.

Die unendlichen Urtheile ſind bloß ein ſpitzfindig er-

[Sp. 33. n. 3. 16 f.:] (Vergl. Krit. d. r. V. p 105 meine Anmerkung) Handexemplar?]

fundener Lückenbüßer zu Gunsten der Symmetrie, ein blindes Fenster: was jeder leicht einsieht.

c) Die Momente der Relation sind einzeln zu Betrachten.

Alle Hypothetischen Urtheile sind Ausdruck des Satzes vom Grund in einer seiner vier Gestalten. Nur als Gesetz der Kausalität [3₃.] und der Motivation entspringt er aus dem Verstande, dessen ganzes Wesen dieses Gesetz ausmacht und erschöpft.

Die Kategorischen Urtheile sind eigentlich alle Kausal–urtheile. Sofern sie eine Qualität eines Körpers ausdrücken ist dies augenfällig, denn alle Qualität ist nur die Wirkungsart des Körpers: dasselbe gilt sofern sie die Form des Körpers ausdrücken: denn „er ist kugelförmig", heißt, die Wirkung seiner Undurchdringlichkeit erstreckt [5] sich nur auf einen sphärischen Raum.

Ist das Subjekt ein völliges Abstraktum, z. B. „Gelegenheit", so ist das ganze Urtheil und selbst seine Form tropisch und nach den Urtheilen gemodelt, die der Ektypus der Vorstellungen der ersten Klasse und damit der Funktion des Verstandes sind.

Die Disjunktiven Urtheile entspringen aus dem Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, also aus der Vernunft.

Wechselwirkung ist an sich ein Unding: entweder alle Wirkung ist Wechselwirkung, oder keine. Abgesondert existirt sie nicht. Zudem ist sie mit den disjunktiven Urtheilen auf die gewaltsamste Art in Verbindung gebracht.*)

[Sp. 3₃.] Siehe Bog: 6 zu Kant: zu p 111 d Krit: [s. Bd. XII dies. Ausg.]

d) Die Modalität der Urtheile entsteht aus der Reflexion über den Satz vom Grund überhaupt. Alle Nothwendigkeit ist nur vermöge desselben. Alle Zufälligkeit hat bloß Bezug auf das Gesetz der Kausalität und bezeichnet bloß den Mangel der [6] Kausalverbindung zwischen zwei Objekten. Mög-

*) [3₃.] Auf die Relation der Urtheile wird hernach die Eintheilung der Schlüsse in kateg[orische] hypoth[etische] und disjunkt[ive] gegründet und aus diesen drei die drei Ideen der Vernunft abgeleitet, welches Platonische Wort abscheulig gemisbraucht wird um die Hauptgegenstände der jämmerlichen Scholastik des Mittelalters zu bezeichnen, die nun als nothwendige Erzeugnisse der Vernunft dargestellt werden.

Siehe Proleg: p 129.

[Sp. 3₃. n. 3. 30 f.:] Siehe Bog 3, 1816. [= S. 466. 31 f. dies. Bdes.] [Sp. 3₃.] und Krit: d. rein: V. p 265. seqq: [2. Aufl.]

lichkeit und Unmöglichkeit iſt Reflexion über die Angemeſſenheit eines Urtheils zum Satze vom Grund überhaupt. — Die Aſſertoriſche Qualität der Urtheile iſt eben nur die Beſchaffenheit jeder Ausſage als ſolcher und entſpringt unmittelbar aus dem Weſen des Urtheils.

3) Die reinphyſiologiſche Tafel iſt mit dem gewaltſamſten Zwang aus den Kategorien abgeleitet. Quantität und Qualität der Urtheile ſind ziemlich willkührlich gewählte, tropiſche Ausdrücke. Der Name Quantität iſt ziemlich paſſend: aber Qualität iſt bloß weil man gewohnt war ſie der Quantität entgegenzuſetzen, der Name der bejahenden oder verneinenden Beſchaffenheit geworden. Allein Kant knüpft nun bloß an dieſe Namen ſeine Axiome und Anticipationen, will aus jenen Kategorien ableiten daß jedes Objekt der Erfahrung eine Größe und jede Em=[7]pfindung ſeiner Eigenſchaften einen Grad haben müſſe über und unter welche[m][1] unendliche ſind. Dies iſt eine unverſchämte Gaukelei. Uebrigens iſt der Satz vom Grad nicht einmal wahr: denn es muß z. B. ein Roth geben das gar nicht übertroffen werden kann.

Nach pp 121 und 122 der Prolegomena ſoll nun jede metaphyſiſche Betrachtung nach jener Kategorientafel vor ſich gehn. Dies iſt auch von Kant und den Kantianern geſchehn und man kann nicht ohne Unwillen anſehn, wie dieſe Tafel zum Bette de[s][2] Prokruſtes wird, indem man alles gewaltſam hineinzwängt, und dabei zur Handhabe jene zufällig den Urtheilen beigelegten Namen Quantität und Qualität gebraucht, von der wirklichen Quantität und Qualität der Objekte redend, die mit [8] der der Urtheile nichts als den Namen zufällig gemein hat.

[3₃] Auch die vier Kosmologiſchen Ideen, welche die Antinomien geben, ſind aus den Kategorien alſo geſchmiedet. —

Wie die Begriffe (und das ſind bei ihm die Dinge der wirklichen Welt) aus dem Verſtande, durch Anwendung der Kat[egorien] auf die ſinnliche Anſchauung, entſtehn; ſo ſollen nun die Ideen aus der Vernunft, d. i. dem Vermögen der Schlüſſe entſtehn, daher es drei Ideen giebt, weil es drei Arten von Schlüſſen, kat[egoriſche] hypoth[etiſche] und disj[unktive] giebt. Aber, zugeſtanden, (was höchſt albern iſt) daß das Urtheilen Sache des Verſtandes, das Schließen (d. i. Urtheile abfaſſen deren

[1] [Schop.: welchen]
[2] [Schop.: der]

Grund wieder ein Urtheil ist) Sache der Vernunft sei: so thut doch in jenen drei Arten der Schlüsse die Vernunft immer dasselbe, und bloß die Obersätze, welche, als Urtheile, vom Verstande kommen, sind verschiedener Art: wie soll nun dies drei verschiedene Ideen der Vernunft begründen? Man ist hiebei meistens sehr kindisch zu Werk gegangen.

In der Aufstellung der Tafel der Kategorien selbst, und noch mehr in den eben berührten gewaltsamen Applikationen derselben hat Kant immer, wie die Anleger der altfränkischen und holländischen Gärten, der Natur, (der Wahrheit) Hohn gesprochen und Gewalt angethan, um nur Symmetrie herauszubringen.

[§. 534.]

Mein Leben in der wirklichen Welt ist ein bittersüßer Trank. Es ist nämlich, wie mein Daseyn überhaupt, ein stetes Erwerben von Erkenntniß, Gewinnen von Einsicht, das hier diese wirkliche Welt und mein Verhältniß zu ihr betrifft. Der Gehalt dieser Erkenntniß ist traurig und niederschlagend: aber die Form der Erkenntniß überhaupt, das Gewinnen an Einsicht, das Eindringen in die Wahrheit ist durchaus erfreulich und mischt fortwährend seine Süße in jene Bitterkeit, seltsamerweise.

[§. 535.]

[1] Wer geistige und leibliche Schönheit kennt, dem giebt der Anblick und die Bekanntschaft eines jeden neuen sogenannten Menschen, in 100 Fällen gegen einen, nichts, als ein ganz neues, wirklich originales und ihm bisher noch nie in den Sinn gekommenes Beispiel eines compositi von Häßlichkeit, Plattheit, Gemeinheit, Verkehrtheit, Dummheit, Bosheit, mit einem Wort Widerlichkeit und Abscheulichkeit. In der That ist mir unter neuen Menschen oft wie vor der Versuchung des Heiligen Antonius von Tenier[s] und ähnlichen Bildern, wo ich, bei jeder neuen Ungestalt und Monstrosität die ich ansehe, über die Neuheit der Zusammenstellung durch die Phantasie des Mahlers, erstaune. Dresden 1816 0,0,0,0.

[§. 536.]

[2] Folgende Klausel könnte vielleicht einmal von Nutzen seyn:

„Ich betrachte die Kantischen Ideen allein als die Haupt-

gegenſtände der Scholaſtik*). Die Verbindung welche dieſelben mit der chriſtlichen Religion haben mögen ſetze ich, ſie ignorirend, gänzlich bei Seite. Denn die Philoſophie kann nur dann einen freien Gang haben, wenn ſie frei von aller [33.] ihr fremden Autorität und poſitiven Satzung einhergeht: und jene allein wahre und allein ſeelig machende Religion hat, [33.] eben weil ſie dies iſt, nie von irgend einer Philoſophie Gefahr zu beſorgen: indem ja nothwendig jede Philoſophie, wenn ſie wahr iſt, am Ende mit jener offenbarten Wahrheit übereinſtimmen muß; wenn ſie hingegen falſch iſt, ſo wird ihr dieſes immer aus ihrem eignen Weſen und Gange nachgewieſen werden können, viel gründlicher und unweigerlicher als aus dem Mangel der Uebereinſtimmung mit der Religion: zu welcher apagogiſchen Beweisart ihrer Falſchheit alſo weder zum Heil der Philoſophie noch der Religion jemals geſchritten werden darf. [33.] Wer alſo eine Philoſophie zu unterdrücken ſtrebt, weil er von ihr Gefahr für die Religion beſorgt, beurkundet eben dadurch ſeinen eignen Unglauben und verdient als Ketzer die Ahndung der Inquiſition."

[33.1] Dies wird sapienti sat ſeyn und ein refugium.

[§. 537.]

[3] Kant macht zum Grundſtein ſeiner Phil[oſophie] die Tafel der Urtheile: aus dieſer werden die Kategorien abgeleitet, durch welche der Verſtand, die Gültigkeit ſeiner Erkenntniſſe und die Art des Daſeyns der ganzen ſichtbaren Welt beſtimmt werden: aus den Kategorien der Relation fließen die drei Arten von Urtheilen, aus dieſen die drei Arten von Schlüſſen, aus dieſen endlich die drei Vernunftideen und die vier Antinomien.

Allein es war ein enormer Fehler, daß er Unterſuchungen die jenen nothwendig vorhergehn mußten, ganz überſprang. Jene Tafel der Urtheile beſteht aus Worten und Wortverbindungen. Zuerſt mußte gefragt werden was den[n] jene Worte bezeichnen: da hätte ſich gefunden, daß dies Begriffe [4] ſind: die nächſte Frage war nach der Natur der Begriffe. Aus

*) [33.] Die Spuren der Scholaſtik laſſen ſich verfolgen vom heiligen Auguſtin durch das Ganze Mittelalter bis auf Leibnitz und durch dieſen auf Kant.

[1] [Dieſer 33. iſt etwas früher als der vorhergehende.]

ihrer Beantwortung hätte ſich endlich ergeben welches Verhältniß ſie zu den Vorſtellungen der erſten Klaſſe haben: [33.] was Reflexion, was Anſchaulige Erkenntniß, was Vernunft was Verſtand ſei, hätte ſich gezeigt: dann hätte man geſehn, wie die Formen der Urtheile durchaus nicht allein aus dem Verſtande entſpringen u. ſ. w. wie oben gezeigt [33.] hätte alſo nicht nach ihnen die Natur des Verſtandes analyſirt. Dann hätte man auch nicht die Abſurdität behauptet, „zu urtheilen ſei Geſchäft des Verſtandes ſo lange der Grund des Urtheils empiriſch, metaphyſiſch oder metalogiſch ſei; nur wenn er logiſch werde, d. h. wenn der Grund des Urtheils wieder ein Urtheil iſt, (dies iſt der Schluß) ſei es Geſchäft der Vernunft. Damit wäre denn die Ableitung der drei Vernunft-Ideen aus der Form der Schlüſſe weggefallen. [33.] Erkenntniß des wahren Weſens der Vernunft hätte die falſche Darſtellung einer praktiſchen Vernunft als Quelle der Tugend nicht aufkommen laſſen.

Ehe Kant ſo ſorgfältig Verſtandes-Begriffe (Kategorien als reine, und alle notiones generales als empiriſche Verſtandesbegriffe) und Vernunftbegriffe (Ideen) ſonderte und beſchrieb, [5] hätte nothwendig vorher unterſucht werden müſſen was denn überhaupt Begriffe ſeien und genau angegeben was Verſtand und was Vernunft ſei.

[W. ſp. 33.] Kant hat, um das Erkenntnißvermögen zu ergründen faſt ausſchließlich die abſtrakte Erkenntniß betrachtet und die intuitive vernachläſſigt, die doch jener erſtern allein Bedeutung und Werth giebt, an ſich viel bedeutender, allgemeiner und gehaltvoller iſt. Bloß in der Geometrie hat er die intuitive Erkenntniß betrachtet. Ja er hat nicht einmal abſtrakte und intuitive Erkenntniß nur einigermaaßen deutlich geſchieden, ſondern confundirt ſie überall.

[5] Kant hat, um das innerſte Weſen der Welt zu erforſchen, zum Ausgangspunkt gewiſſe Wortfügungen genommen. Ich dagegen mache das Objekt der reinen, willensfreien und reflexionsfreien Anſchauung, das was Gegenſtand der Kunſt iſt, die Platoniſche Idee, zur Quelle der Erkenntniß des Weſens der Welt.

[§. 538.]

Es iſt überaus betrachtungswerth und erſtaunlich, wie das Glück durchaus nur auf dem Verhältniß beruht zwiſchen unſern Wünſchen, Anſprüchen, Erwartungen und dem was gewährt iſt: wie groß oder klein beide Zahlen, die in der geforderten Proportion ſtehn, ſind, iſt ganz einerlei: und wo die Proportion fehlt

kann man sie eben so gut herstellen durch Verkleinerung der ersten Zahl als durch Vergrößerung der zweiten: aber nur die Weisesten wählen den erstern Weg.

[6] Diejenigen Güter auf welche Anspruch zu machen einem Menschen nie in den Sinn kommt, entbehrt er durchaus nicht und ist sehr vergnügt daron[e]: während ein Andrer der 100 mal mehr besitzt, verzweifelt weil ihm Eines abgeht darauf er Ansprüche macht. So gefährlich ist jede Vermehrung unsrer Ansprüche, und doch vermehren wir sie von Tag zu Tage, so lang es uns wohl geht: [33.] (Das ist aber nothwendig, weil wir den Grad von Befriedigung den wir haben nicht anders conserviren können, als durch Vermehrung unsrer Genüsse, in demselben Maaße als die schon von uns besessenen durch die Gewohnheit den Reiz verlieren.) ein Unglück, das uns mit einemMal weit rückwärts bringt, und mit einem Schlag recht viele Ansprüche gänzlich zernichtet, wirkt für unser nachheriges Glück eben so viel, als ein Glück da[s][1] uns mehr giebt als wir je hofften und zugleich recht viele neue Hoffnungen eröfnet, d. h. Ansprüche in uns erregt.

[§. 539.]

[7] Die Welt als Vorstellung, also die ganze sichtbare Welt, ist weiter nichts als das Medium in welchem der Satz vom Grund als Ges[etz] der Motivation auftritt.

Die Ursach und der Reiz wirken unfehlbar: das Motiv ist wegen seines besondern mediums, das in Subjekt und Objekt zerfällt, deren jedes die Hälfte der Bedingungen trägt, dem Schein und dem Irrthum unterworfen die seine Wirkung stöhren können. — Die Motive für den Verstand allein, also für die Anschauung sind noch an bestimmte Zeit und Ort gebunden sogut wie Ursach und Reiz. Die abstrakten Motive dagegen, die eigentlich wieder ein besondres Medium, die Vernunft oder die Begriffe, haben, sind an keine Zeit und Ort gebunden.

[§. 540.]

Die entschieden empirische Denkungsart des Hobbes spricht sich auf eine merkwürdige Art aus in seinem Buch de principiis

[33. u. 3. 10 f.:] *Τοιος γαρ θυμος εστι επιχθονιων ανθρωπων,*
Οιον εφ' ἡμαρ αγει πατηρ ανδρων τε θεων τε.

[1] [Schop.: daß]

Geometrarum, darin er hartnäckig behauptet der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite.

[§. 541.]

[8] Die einfachste Darstellung des Empirismus, von der Locke's Philosophie nur als die Ausführung erscheint, findet sich in Hobbes Leviathan cap 1.

[§. 542.]

Actio in distans, d. h. leerer Raum zwischen Ursach und Wirkung könnte nur da angenommen werden wo die Größe dieses Raums, sei er ein Zoll oder eine Billion Erdbahnen, gar keinen Unterschied in der Wirkung macht. Denn sobald diese durch die Entfernung modificirt wird, so ist es weil entweder eine den Raum schon füllende Materie die Wirkung fortpflanzt und daher, wegen der Gegenwirkung gegen dieselbe, sie nach Maasgabe der Entfernung schwächt; oder auch, weil die Ursache selbst [d.] ⟨(Materie)⟩[1] den Raum durchdringt und also sich um somehr verdünnt je größer er ist. Der leere Raum selbst kann auf keine Weise widerstehn und die Kausalität schwächen. Wo also die Wirkung nach Maasgabe ihrer Entfernung von der Ursache schwächer ist, da ist keine actio in distans. Aber alle Ursachen wirken schwächer in der Entfernung, z. B. Licht, Magnet, Anziehung also u. s. w.[2]

[§. 543.]

[1] Ethisches Recht auf ein Eigenthum ist durchaus nicht anders zu erlangen, als durch Bearbeitung eines Naturprodukts. Denn welches Recht sollte mir die Besitzergreifung geben, die bloß die Erklärung ist meines Willens Andre davon auszuschließen? Eben diese Erklärung bedarf eines Rechtsgrundes; statt daß Kant annimmt sie sei einer. Demnach giebt

Dresden 1816 p,p,p,p.

[S. sp. 33. n. 3. 9:] (quod non!)

[1] [S. sp. Korr.] in der Ausströhmung einer Materie besteht, die

[2] [Aufgenommen in Parerga I: Versuch über Geistersehn; s. Bd. IV dies. Ausg. S. 295.36—296.13.]

[33. n. 33. 26 f.:] „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antelope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete." Gesetze des Menu. IX, 44.

die frühere Beſitzergreifung (verſteht ſich ohne Bearbeitung) kein Recht, da es eben keine rechtliche Beſitzergreifung giebt, ſondern nur eine rechtliche Aneignung durch Bearbeitung einer Sache, die mir nachher nicht entzogen werden kann, ohne daß man mir die Frucht meiner Arbeit raube, was ethiſch unrecht wäre: nicht aber iſt es ethiſch Unrecht meinen auf nichts gegründeten Anſprüchen auf den Alleinbeſitz einer Sache zu widerſprechen. — Habe ich und meine Vorfahren 100 Jahr allein in einem Revier gejagt (aber ohne [2] irgend etwas für deſſen Verbeſſerung zu dieſem Zweck zu thun) und es kommt ein Fremder der eben dort jagen will; ſo thue ich Unrecht es ihm zu wehren.

Jeder Alleinbeſitz einer Sache die keiner Bearbeitung fähig iſt, iſt ethiſch unrecht; er mag civiliſtiſch auch überall gelten.

Wegen der früheren Benutzung (nicht Bearbeitung) einer Sache ein ausſchließliches Recht auf die fernere Benutzung verlangen (ſogenanntes Präoccupations-Recht) heißt für den gehabten Genuß einer Sache noch obendrein eine Belohnung fordern, nämlich ausſchließliches Recht auf den fernern Genuß. — Mit viel mehr Recht könnte der neue Ankömmling ſagen: „eben weil du es ſchon ſo lange genoſſen haſt, iſt es Recht, daß du jetzt auch Andere genießen läßt.“[1]

[§. 544.]

[3] Die „Maja“ der Vedas, das „*αει γιγνομενον μεν, ον δε ουδεποτε*“ des Platon, die „Erſcheinung“ Kants ſind Eins und daſſelbe, ſind dieſe Welt in der wir leben, ſind wir ſelbſt, ſofern wir ihr angehören. Das hat man noch nicht erkannt.

[§. 545.]

Weltkörper, Sonne und Planet, ohne ein Auge das ſie ſieht, und einen Verſtand der ſie erkennt, laſſen ſich

[Sp. 33. n. 3. 12f.:] Die bloße Aufbewahrung Sicherung, Ergreifung iſt ſchon hinreichend zu Eigenthumsrecht da ſie doch Mühe macht.

[W. ſp. 33. n. 3. 20f.:] Hobbes (Leviath c. 24) erkennt kein andres EigenthumsRecht als ein poſitives, auf dem Willen und Schutz des Herrſchers gegründetes.

[1] [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 396.3—6 u. S. 396.25—397.21.]

zwar mit Worten ſagen, ſind aber ein ſo unvorſtellbarer Gedanke als das hölzerne Eiſen. — Andrerſeits aber erfordert die Kette der Urſachen und Wirkungen eine lange Folge von Veränderungen der urſprünglichen Maſſe ehe endlich das erſte Auge ſich öffnen konnte. Von dieſem erſten Auge, und ſei es ein Inſekt das es aufſchlug, bleibt einerſeits doch das Daſeyn der ganzen Welt abhängig; denn ſie iſt nur Vorſtellung und bedarf [4] als ſolche eines erkennenden Weſens als Träger ihres Daſeyns: ja jene lange Zeit ſelbſt, die von unzähligen Veränderungen erfüllt iſt, ehe die Steigerung der Materie durch viele Formen dahin gedieh daß ein erkennendes Thier ward; dieſe Zeit ſelbſt iſt ja nicht *denkbar* außerhalb eines erkennenden Weſens deſſen Succeſſion von Wahrnehmungen [33.] deſſen Form des Erkennens ſie iſt. Wie nun aber ſo die ganze Welt durchaus abhängig bleibt vom erkennenden Thier, ſo unvollkommen dieſes auch ſei; ſo iſt andrerſeits dies Thier doch nur ein kleines Glied in der großen Kette der Urſachen und daher ganz und gar abhängig von dieſer Welt und ihren Veränderungen. Dieſe Gegenſeitige völlige Abhängigkeit des Objekts und Subjekts von einander deutet mit Nothwendigkeit eine Einheit derſelben an, die aber außerhalb der [5] Welt als Vorſtellung zu ſuchen iſt, weil ſie hier, wie ſehr auch ſich bedingend, doch als Gegenſätze einander gegenüberſtehn [33.] und nie zuſammenfallen. Zu dieſer Einheit gelangen wir nur, indem wir, das Vorſtellungſeyn der Welt, gänzlich ausſcheidend und bei Seite ſetzend, den Willen übrig behalten, deſſen Objektität die Welt als Vorſtellung iſt, und der das Weſen jeder ihrer Erſcheinungen ausmacht, ſelbſt nie eingehend in die Form dieſer Erſcheinung, nämlich Zeit, Raum, Vielheit, Individuation.

Der Widerſpruch aber zwiſchen der nothwendigen langen Zeitfolge von Begebenheiten die dem erſten erkennenden Weſen vorhergehn mußte und der völligen Undenkbarkeit, dem nothwendigen Nichts einer ſolchen Welt, ja der Zeit ſelbſt die ihre Begebenheiten faßt ohne ein erkennendes Weſen deſſen Vorſtellung das Alles iſt; — dieſer Widerſpruch löſt ſich dadurch daß [6] in Kants Sprache zu reden, Zeit Raum und Kauſalität nicht dem Ding an ſich zukommen, ſondern nur Form ſeiner Erſcheinung ſind; und in meiner Sprache, daß die objektive Welt, die

Welt als Vorſtellung, nicht die einzige ſondern nur die eine Seite der Welt iſt, welche noch eine ganz andre und weſentlichere hat, nämlich den Willen, der das Ding an ſich, der Kern, das Weſen der Welt iſt. Die Welt als Vorſtellung hebt allerdings erſt an mit dem Aufſchlagen des erſten Auges [33.] ohne welches ſie nicht ſeyn kann, alſo auch nicht vorher war: aber ohne jenes Auge gab es auch kein vorher; darum hat dennoch die Zeit ſelbſt [b] ⟨aber hat⟩ keinen Anfang, ſondern aller Anfang iſt in ihr; da ſie nun die allgemeinſte Form der Erkennbarkeit iſt, welcher ſich alle Erſcheinungen mittelſt der Kette der Urſachen einfügen, ſo ſteht mit dem erſten Erkennen auch ſie, (die Zeit) da mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten und die Erſcheinung welche [7] dieſe erſte Gegenwart füllt muß zugleich erkannt werden als urſächlich verknüpft mit einer Reihe von Erſcheinungen die ſich in indefinitum in die Vergangenheit erſtreckt, welche Vergangenheit ſelbſt aber, ſo gut als dieſe erſte Gegenwart, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne daſſelbe nichts iſt, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß die erſte Gegenwart nicht als die erſte [33.] d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend ſich darſtellt, ſondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seyns in der Zeit.

[§. 546.]

In jedem Dinge auf der Welt iſt etwas, davon kein Grund anzugeben, keine Erklärung möglich, nichts außer ihm als die Urſache zu ſuchen iſt. Hat es keine andern Eigenſchaften, iſt es ein Sonnenſtäubchen, ſo zeigt es wenigſtens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes Etwas. Es iſt ihm was dem Menſchen ſein Wille iſt, [8] und wie dieſer weſentlich unerklärlich. Zwar für jede Aeußerung des Willens, zu dieſer Zeit, an dieſem Ort, [alſo für] eine beſtimmte, zeigt ſich als Grund ein Motiv: aber daß er will, daß dies, daß irgend ein Motiv den Willen zu erſcheinen zwingt; [33.] daß von zwei Motiven grade dieſes und nicht das andre den Willen bewegt, davon iſt kein Grund anzugeben. Dies iſt das was da erſcheint, das Ding an ſich: die Form der Erſcheinung, der Satz vom Grund, ſchließt es nicht ein. Die Erkenntniß davon welche übrig bleibt nachdem man die Form, den Satz vom Grund beſeitigt hat, iſt die Idee.

[§. 547.]

Die Rechtslehre oder Naturrecht (im Gegensatz des positiven) ist an sich ein Kapitel der Moral, dessen Inhalt die bestimmung der Grenze ist, bis zu welcher die Bejahung des eignen Willens gehn kann ohne Verneinung des fremden Willens, sofern dieser durch seine bloße Erscheinung als menschlicher Leib sich kund giebt, zu werden: jede Handlung die diese Grenze überschreitet liegt im Gebiet des Unrechts und erscheint

[1] dem reinen Subjekt des Erkennens als ein Vorwurf, indem hier der Wille zum Leben von seiner Wendung und der Verneinung seiner Erscheinung so weit entfernt ist, daß er sogar, bis zum Verneinen seiner selbst im fremden Individuo, sich bejaht. Insofern ist für die Moral Recht und Unrecht ein Gegenstand der Erörterung, bezieht sich aber immer nur auf das Recht oder Unrecht thun nicht direkt auf das Unrecht leiden, wohl aber indirekt, sofern gezeigt wird, daß, was bloß geschieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrecht thun ist [W. sp. 33.] und deshalb Recht; denn die oben angegebene Grenze theilt das ganze Gebiet möglicher menschlicher Handlungen, deren jede also auf die eine oder die andre Seite derselben fällt, d. h. Recht oder Unrecht ist. — Das Naturrecht ist nun aber, außer seiner Bedeutung in der Moral, noch einer Anwendung auf den Staat fähig, der eine Anstalt ist, die sich auf das Unrechtthun direkt gar nicht bezieht, sondern nur auf das Unrechtleiden zu dessen Abwehrung er durch Uebereinkunft errichtet ist: nur indirekt wird im Staat das Unrechtthun [2] berücksichtigt, sofern es nämlich mit dem Unrechtleiden eines andern Individui nothwendig verknüpft ist. Zum Behuf des Staats wird also ursprünglich nur die Kehrseite der Rechtslehre betrachtet, welche jedoch aus ihrer Hauptseite mit Nothwendigkeit bestimmt ist.[1]*) Wird nun ferner die Rechts-

Dresden 1816 q, q, q, q.

[1] [Bis hierher sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 404.9—24, S. 406.12—22 u. S. 407.8—18.]

*) [33.] Die Hauptpunkte des Naturrechts sind 1) die Definition des Begriffs Recht, und Nachweisung seines Ursprungs und seines Verhältnisses zur Moral und zum Naturrecht. 2) Die Entstehung und der Zweck des Staats. 3) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. — Der übrige Inhalt einer Lehre des Naturrechts ist bloß die

[33.] Anwendung jener Principien, die

lehre in ſolcher Rückſicht noch auf ganz beſtimmte Fälle angewandt und ihre Reſultate in dieſer Rückſicht genau und ausführlich angegeben, [3a.] und dieſe Ausführung von einem wirklichen Staate zur Norm ſeiner Entſcheidungen angenommen; ſo entſteht das poſitive Recht. Dieſes iſt demnach das angewandte Naturrecht und zwar das unmittelbar von ſeiner Kehrſeite aus angewandte. Dieſe Anwendung des Naturrechts kann mit Rückſicht auf eigenthümliche Verhältniſſe und Umſtände eines beſtimmten Volks geſchehn und auf beſondre Umſtände: doch muß jede Satzung noch immer im Naturrecht ihren Grund haben: widrigenfalls entſteht kein poſitives Recht, ſondern ein poſitives Unrecht, dergleichen [3] z. B. die Leibeigenſchaft [3a.] und angeborne Vorrechte, Adel, iſt.

Man muß zum Gegenſatz des poſitiven Rechts, die reine Wiſſenſchaft deren Anwendung es iſt, entweder Natur-recht nennen, oder beſſer, (weil alles Ethiſche eigentlich außer dem Gebiet der Natur liegt) moraliſches Recht: denn das Wort RechtsLehre (das Kant gebraucht) iſt zu allgemein, es bezeichnet das genus, das die zwei Species natürliche und poſitive Rechtslehre begreift. Siehe Bog: iiii, p 4. [= S. 386.18 f. dieſ. Bdes.]

[§. 548.]

Nur die niedern Grade der Bosheit ſind Aeußerungen des reinen Egoismus, indem die Befriedigung des eignen Willens bis zur Verneinung des in fremden Individuen erſcheinenden Willens geht, worin das Unrecht beſteht. Das Leiden andrer, welches man verurſacht iſt hier bloß Mittel nicht Zweck. Aber es findet ſich häufig der höhere Grad von Bosheit genannt Grauſamkeit. Ihm iſt das fremde Leiden Zweck. Dies iſt ein Phänomen, das einer Erklärung bedarf, da es ſich gar [4] nicht aus dem bloßen Egoismus, aus dem Willen zum Leben erklärt und man nicht einſieht welches Wohl fremdes Leiden als ſolches unmittelbar bringt. Die Analyſe der Grau-

Beſtimmung, was in den möglichen Verhältniſſen des Lebens, die deshalb unter gewiſſe allgemeinere Begriffe vereinigt ſind Recht iſt, d. h. wie Menſchen überall zu handeln haben damit keiner Unrecht leide. Alle Rechtslehren ſtimmen in dieſem mehr Beſonderen überein, ſo verſchieden ſie auch von jenen drei Hauptpunkten reden, alſo in den Principien.

ſamkeit ſcheint mir folgende. Ein überaus heftiger Wille zum Leben, ohne vorwaltende Erkenntniß, verurſacht, da alle Befriedigung eigentlich immer nur Täuſchung iſt, gewaltiges Unbehagen, Unruhe, unheilbares Leiden. Wie wir nun von Natur neidiſch ſind, ſo daß alle Entbehrung unendlich geſteigert wird durch fremden Genuß und umgekehrt die Uebel welche Allen gemein ſind (Alter, Tod, u. ſ. w.) verhältnißmäßig uns wenig betrüben; ſo wird auch eignes Leiden durch den Anblick des fremden gemildert. Daher kommt es daß ein heftiges Gemüth, ein unbändiger Wille, der über alle mögliche Befriedigung hinaus geht, und noch voll Willensdrang iſt nachdem er ſchon alle Gegenſtände des Wollens erſchöpft hat und bei dem unſäglich heftigen Drang ohne ein Objekt deſſelben [5] entſetzliche innre Leere und Oede ſpührt, woraus denn großer unheilbarer Schmerz erwächſt, — daß ein ſolches Gemüth Linderung und Troſt ſeiner eignen Quaal nur findet im Anblick der fremden und um ſomehr als er ſelbſt die Urſache davon iſt und ſie als eine Aeußerung ſeiner Gewalt erkennt. Hieraus erklärt ſich die Mordluſt der Nerone, der Deys u. ſ. w.

[33.] Der Trieb zur Rache ſcheint ebenfalls hier ſeine Erklärung zu finden. Rache nehmen unterſcheidet ſich von Strafen dadurch daß jene ohne Rückſicht auf die Zukunft einzig wegen des Geſchehenen, alſo Vergangenen, Leiden auflegt; ſtatt daß dieſe eigentlich nur auf die Zukunft geht und nur deshalb das Geſchehene mit gleichem oder ſchlimmerm vergilt. Wer Rache nimmt will ſich für das Gelittene entſchädigen durch den Genuß des Anblicks von ihm verurſachter und den Beleidiger treffender fremder Quaal. Alſo iſt alle eigentliche Rache (nicht Strafe) Grauſamkeit. [33.?] Siehe Bog. r, r, r, r, p 7. [= S. 420.31 f. dieſ. Bdes.]

Und jede Strafe die nicht geſetzlich iſt, alſo nicht zum Zweck hat von ähnlichem Frevel abzuſchrecken, iſt bloße Rache. Aber die Rache hat vor der bloßen Grauſamkeit dies voraus, daß ſie unter andern Umſtänden Strafe alſo Recht ſeyn würde: dieſer Schein des Rechts, entſchuldigt in etwas die Rache.

[§. 549.]

Schon der Anblick der weiblichen Form lehrt daß das Weib weder zu großen geiſtigen noch körperlichen Arbeiten Beruf hat. Es trägt die Schuld des Lebens ab [33.] nicht durch Thun, ſondern durch Leiden, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter dem Mann, dem ſie übrigens

eine geduldige und aufheiternde Gefärthin ſeyn ſoll. Es ſoll daher der heftigſten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen entbehren und ſein Leben unbedeutſamer und gelinder ſeyn als das des Mannes, ohne weſentlich glücklicher oder unglücklicher zu ſeyn.[1]

[§. 550.]

[6] Der Geiſt des Menſchen gleicht den gläſernen Hohlkugeln aus denen eine Stimme hervorgeht, die aber doch leer ſind; oder auch unſerm Gehirn, deſſen Mitte Höhlen mit Waſſer füllen, in welche die Nerven alle ſich verlaufen. Denn wir ſind zum Theil das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit dieſer objektiven Welt, und zum Theil ſind wir Erſcheinung des Willens zum Leben, der in jedem Dinge der Welt erſcheint: aber dieſe Duplicität unſers Weſens ruht nicht in einer gemeinſchaftlichen Einheit, wir können daher nicht uns unſrer Selbſt an uns ſelbſt, unabhängig von den Objekten des Erkennens und des Wollens, bewußt werden: dieſes verſuchen wir vergeblich, wenn wir in uns gehn, uns völlig beſinnen wollen, wenn unſer Wollen nichts andres unternimmt als das Erkennen nach Innen und auf ſich ſelbſt zu richten: wir finden dann nichts als eine bodenloſe Leere und indem wir uns ſelbſt ergreifen wollen, erhaſchen wir mit Schaudern nichts als ein beſtandloſes Geſpenſt.

[§. 551.]

[7] Der Jammer des Lebens geht ſchon genugſam aus der einfachen Betrachtung hervor, daß das Leben der allermeiſten Menſchen nichts iſt als ein beſtändiger Kampf um dieſe Exiſtenz

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 363; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 676. 19—28.]

[W. ſp. Zs. n. Z. 7 f.:] Das Individuum iſt nicht Ding an ſich, ſondern Erſcheinung: es beruht auf dem principio Individuationis, d. i. Zeit und Raum, der Form der Erſcheinung.

[W. ſp. Zs. n. Z. 17 f.:] Was erſchrickſt du? — „Hinweg, hinweg mit dieſen Geſpenſtern!
Zeige die Blume mir doch; zeig mir ein Menſchengeſicht.“ —
Ja, nun ſeh' ich die Blumen; ich ſehe die Menſchengeſichter.
Aber ich ſehe dich nun ſelbſt als betrognes Geſpenſt.

ſelbſt, mit der Gewißheit ihn zuletzt zu verlieren. Iſt nun aber die Noth weit zurückgedrängt und ihr ein Stück Feldes abgewonnen, ſo tritt ſogleich furchtbare Leere und Langeweile ein, gegen welche der Kampf faſt noch quälender iſt. Dieſes daher weil, der Menſch an ſich Erſcheinung des Willens iſt, ſein Daſeyn daher in beſtändigem raſtloſen Wollen und Streben beſtehn muß; iſt ihm dieſes durch die Befriedigung entnommen, ſo entſteht eben jene Leere durch die er ſich ſelbſt zur Laſt iſt. Denn die Freude des ruhigen Genuſſes der Erkenntniß iſt nur höchſt Wenigen und auch dieſen nur auf einen kleinen Theil ihrer Zeit gegeben. Das Wollen ſelbſt aber wiederum muß den Mangel, folglich das Leiden zur Unterlage haben. So iſt von allen Seiten das Leben weſentlich ein Leiden.

Bedenkt man ferner die entſetzlichen Leiden und Quaalen denen das Leben eines jeden offen ſteht, ſo muß man von Grauſen ergriffen werden. Sehr leicht können ſie ſo anwachſen, daß der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben beſteht, [8] wünſchenswerth und freiwillig ergriffen wird. Aber ſelbſt dieſe Zuflucht kann uns entriſſen werden und wir den grauſamſten Martern ohne Rettung Preis gegeben. Vergebens ruft der Gequälte dann eine außerweltliche Macht um Befreiung an: es giebt keine: er iſt ohne Gnade dem Schickſal Preis gegeben. Aber dieſe Rettungsloſigkeit iſt eben nur der Spiegel der *Unbezwinglichkeit des Willens* deſſen Erſcheinung der Menſch iſt. So wenig eine Macht außer ihm dieſen Willen aufheben oder wenden kann, ſondern dies einzig und allein nur durch ihn ſelbſt, bei Vermittelung der Erkenntniß, geſchehn kann; eben ſo wenig giebt es eine Macht die ihn von den möglichen Quaalen des Lebens befreien kann, da dies Leben eben nur die Erſcheinung des Willens iſt. Hat aber der Wille ſich gewendet, ſo haben ſelbſt die größten Martern eigentlich keine Gewalt über den Menſchen, denn er genehmigt ſie freiwillig; wie wir dies an den [33.] Sanias-ſis und Märtyrern ſehn und an denen welche ohne allen äußern Antrieb, den langſamen Hungertod, die größte Marter, erwählen. — Man wird fragen: „iſt denn alſo die Selbſtpeinigung, der Hungertod, die [33.] Pflicht, die höchſte Beſtimmung des

[3. 11—12 am Rand angeſtrichen.]

Menſchen und der einzige rechte Weg?" — Aber ſolche Frage iſt thörigt. Es giebt kein abſolutes Soll für den Willen; alles Soll iſt weſentlich

Dresden 1816. r,r,r,r. [1] relativ; es giebt daher keine Beſtimmung des Menſchen; denn alle Beſtimmung kann nur dem zukommen was ſeinen Zweck und ſeinen Urſprung außer ſich hat: was jeder *will*, das iſt er, und was dies, das er iſt und will, ſei, das zeigt ihm der Spiegel des Willens, den wir Leben oder Welt nennen: er zeigt ihm *was* er will und *wie ſehr* er es will. Wendet ſich der Wille, ſo iſt er in dieſem Spiegel nicht mehr zu ſehn: wir fragen vergeblich wohin er ſich jetzt wendet; wir ſchreien thörigt daß er ins *Nichts* verloren gehe. Der, deſſen Wille ſich aufhebt und wendet, kann uns und ſeiner eignen Reflexion keine Rechenſchaft geben: denn was da lebt und iſt und denkt, iſt eben noch der Wille zum Leben ſelbſt: und das was in der Aufhebung dieſes Willens beſteht, kann jenem auf keine Weiſe gegeben werden, muß ihm ein Nichts ſeyn: nur der welcher es ergriffen, welcher ſeinen Willen aufgehoben, erkennt es, aber auch nur ſofern er es iſt, in dieſem Akt ſelbſt, nicht außer dem, noch weniger für Andre.

[§. 552.]

[2] *Die Einleitung* könnte ſo anheben: „Wäre es möglich geweſen das erſte Kapitel ſo zu ſchreiben daß es ſich völlig verſtehn ließe ehe man das letzte und dieſes ehe man alle dazwiſchenliegenden geleſen hätte; ſo wäre dies von mir gewiß geſchehn. Aber es iſt nur ein einziger Gedanke den ich durch dies ganze Buch mitzutheilen ſuche und ich konnte keine Weiſe erdenken ihn kürzer mitzutheilen als durch dies ganze Buch. Er läßt ſich zwar analyſiren und ſo in ſeine Theile aufgelöſt kommuniziren, auch läßt er ſich von mehreren ganz verſchiednen Seiten betrachten und laſſen ſich mehrere Wege zeigen die auf ihn leiten: aber er iſt nicht die Theile ſondern das Ganze aus dem dieſe ſind, er iſt nicht die Seiten ſondern was die Seiten hat und die

[3] n. 3. 25 f.:] Mein Syſtem iſt kein architektoniſches, ſondern ein organiſches Ganzes: d. h. es ruht nicht auf einem oder wenigen Grundſätzen, denen die andern übergebaut ſind; ſondern jeder Teil iſt dem Ganzen und das Ganze jedem Theil nothwendige Bedingung.

Wege sind nur das wodurch man zu ihm gelangen kann. Wer die successive Betrachtung der Theile und der Seiten anzustellen und die Wege zu wandeln nicht zu mühsam fand kann den Gedanken sich zu [3] eigen gemacht haben und dann bedarf er der Mittel nicht mehr durch die man denselben in ihm erweckte: er kann dann selbst die gezeigten und andren Seiten desselben betrachten und die Wege von und zu demselben gehn, je nachdem seine Individualität und seine Umstände es veranlassen, und kann demzufolge in dem mitgetheilten Gedanken bald eine Ethik besitzen und bald eine Metaphysik, bald eine Aesthetik und bald ein Naturrecht, immer aber nicht mehr und nicht weniger als einen Spiegel, ein treues Konterfei der sichtbaren Welt in der er ist und aus der er ist, in etwas nicht sichtbarem, etwas von der Welt und von seiner Person immer verschiedenem und gesondertem, immer aber ihm und dieser Nahem und Erreichbarem, nämlich in abstrakten Begriffen. Denn wenn eigentlich alle bisherigen Philosophen lehrten woher die Welt und wozu sie sei; so werden wir uns nicht so weit extra oleas versteigen, sondern bloß betrachten was sie sei.

[4] Schon von hier aus läßt sich muthmaaßen daß die hier mitzutheilende Philosophie von allen bisherigen Philosophien verschiedener seyn möchte, als irgend zwei der bisherigen, so verschieden sie auch sind, von einander. Wenn ferner die Frage: woher und wozu die Welt? der Ursprung aller bisherigen Philosophie war: so werden wir, die wir bloß fragen was ist die Welt? jene andre Frage, da sie in der Welt schon so oft aufgeworfen ist, eben auch als etwas zu ihr gehöriges, nicht aber außerhalb und unabhängig von ihr vorhandenes ansehn.

§ 1.

„Die Welt ist meine Vorstellung“: muß Jeder zu sich sagen, sobald er ernstlich unternimmt sich zu besinnen. et sic porro

[§. 553.]

Wenn uns als eine sehr seltne Ausnahme ein Mensch vorkommt, der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, aber nur wenig davon für sich benutzt, und das übrige den Armen giebt, während er selbst [5] viele Genüsse und Annehmlichkeiten ent-

behrt: wie werden wir uns das Betragen eines ſolchen Menſchen erklären. Nach derjenigen Denkungsart die allgemein iſt, (obwohl ſie ſich nicht immer gleich naiv und deutlich ausdrückt) werden wir ſagen: „dieſer Menſch hat einen ſehr ſtarken Glauben an ein zukünftiges Leben, wo Alles Gute und Böſe vielfach vergolten wird": alsdann müſſen wir ihn im Weſentlichen ganz ſo anſehn als den, der auf die Verbeſſerung ſeines Landguts große Summen verwendet, von denen er nur ſpäte aber deſto erklecklichere und ſicherere Zinſen ziehn wird. — Wenn wir aber, den Scherz bei Seite geſetzt, das Thun jenes Menſchen uns verdeutlichen wollen ſo finden wir, daß er weniger als gewöhnlich geſchieht einen Unterſchied macht zwiſchen Sich und Andern: [6] wenn der gewöhnliche Menſch die größten Uebel am Andern ſehn kann ohne ſich zu entſchließen ſie zu mildern indem er ſelbſt einige übernimmt und er alſo zwiſchen Sich und Andern einen großen Unterſchied macht, welcher Unterſchied eigentlich auf dem principio individuationis beruht und nur die Erſcheinung betrifft; ſo iſt jener Edle gleichſam vom principio individuationis weniger erfüllt; das Leiden das er an Andern ſieht geht ihm faſt ſo nahe als ſein eignes, er thut Vieles um das Gleichgewicht herzuſtellen, verſagt ſich Genüſſe, übernimmt Entbehrungen um die fremden Leiden zu mildern. Wenn er nicht etwa ein Philoſoph iſt, kann er von ſeinem Thun weiter keine Rechenſchaft geben: mit den etwanigen Dogmen die er damit in Verbindung zu bringen ſucht [7] iſt es ihm eigentlich kein Ernſt, dieſe ſind nur da um ſeiner Vernunft auf ihr beſtändiges Rechenſchaftfordern eine Befriedigung hinzuwerfen: an ſich hat ſein edles Handeln keinen Grund, es iſt die Erſcheinung der Modifikation die ſein Willen durch die Erkenntniß der Ideen erlitten hat.

[§. 554.]

Es iſt oft[1] von mir geſagt und mit den Ausſprüchen großer Philoſophen*) belegt, daß die Strafe nur in Hinſicht auf die Zukunft mit Recht und mit Sinn Statt haben darf, nicht auf die Vergangenheit. Dennoch gewährt es, nicht nur dem Ge-

*) [3.] Siehe die Stellen des Plato in Gellius [Noctes Atticae] Lib: VI, c 14, p 455, Anmerkung 15. — cf [Plato] Protagoras p 114. [ed. Bip.] — & Seneca de ira I, 16.

[1] [iiii, 4 am Rand u. qqqq, 5 am Rand = S. 386. 31 f. u. S. 415. 20 f. dieſ. Bdes.]

kränkten, ſondern auch dem antheilsloſen Zuſchauer des Unrechts, Befriedigung, zu ſehn, daß der welcher einen Schmerz einem Andern verurſachte, grade das ſelbe Maas von Schmerz wieder empfinde; ohne Rückſicht auf die Zukunft. Dies iſt beim Gekränkten größtentheils Rachſucht: über welche ſiehe Bog. q, q, q, q p 3 seqq: [= S. 414.22f. dieſ. Bdes.] Allein beim [8] bloßen Zuſchauer iſt es ein Bewußtſeyn der ewigen Gerechtigkeit, das aber von ihm misverſtanden und verkehrt wird, weil er, im principio individuationis befangen, von der Erſcheinung verlangt was nur dem Ding an ſich zukommt. An ſich, nicht in der Erſcheinung, iſt, wie ich oft[1] gezeigt, der Quäler und der Gequälte derſelbe, wie ſehr auch die Maja es anders zeige; und hier liegt die ewige Gerechtigkeit. Der ungeläuterte Sinn, der die Erſcheinung für das Ding an ſich hält, will aber in der Zeit und im Individuo das ſehn was nur dem Ding an ſich zukommt. Die Verkehrtheit hievon und das Verwerfen der Rache und des Vergeltungsrechts ſpricht auch die Bibel aus in den Worten: „Mein iſt die Rache, ſpricht der Herr, und ich will vergelten.“ Auch predigt Jeſus überall Vergeltung des Böſen mit Gutem. Uebt der Gekränkte Rache ſo ſtillt die Süße derſelben den Schmerz den er litt: aber eben dadurch geht für ihn der Nutzen dieſes Schmerzes verloren, die Aufforderung an ſeinen Willen ſich zu wenden.

[§. 555.]

[1] Die Phyſiologen machen es zum Ziel ihres Strebens zuletzt auch die Muskularbewegung aus Urſachen zu erklären: da ſoll die Zuſammenziehung des Muskels aus einer Aenderung ſeiner Miſchung erfolgen, dieſe aus dem Zufluß von Säften („wie die Zuſammenziehung eines Stricks der naß wird“ Reils Archiv Bd. 6 p 153) dieſer aus dem Nervenſaft, u. ſ. w. Geſetzt es gelänge die nächſten Urſachen der Bewegung ſo zu finden, ſo müßte doch zuletzt eine Veränderung im Körper als ohne Urſach entſtehend gefunden werden: denn ſie werden doch nicht behaupten daß jede Bewegung des Menſchen durch eine Verkettung der innern Zuſtände des Leibes geſchähe, da offenbar immer ein Anlaß von Außen, eine An- **Dresden 1816. 8,8,8,8.**

[1] [NN, 2 am Rand XX, 1 f. SS|S, 1 f. WWW, 1 f. bbbb, 1 f. = S. 164.22 f., S. 211.14 f., S. 313.16 f., S. 331.18 f., S. 354.8 f. dieſ. Bdes.]

ſchauung, oft ein bloßer abſtrakter Gedanke es iſt, worauf die Bewegung erfolgt. — [3₃] Es muß alſo zuletzt immer (nach Kants Sprache) „eine Kauſalität durch Freiheit“ angenommen werden: und zwar wird dieſe hier nicht, wie wenn man der Entſtehung der Welt nachforſcht, in unendliche Zeit zurückgeſchoben, hat nicht, wie der Weltanfang eine ſolche Retirade hinter ſich. Sondern der Wille, aus dem die Welt iſt, offenbart ſich in jeder Muskelbewegung ſo daß er keinem Zweifel Raum läßt: jeder weiß „was meine Hand bewegt iſt Wille.“ Jede Muskularbewegung iſt in Hinſicht auf das Geſez der Kauſalität ein Wunder: denn ſie geſchieht ohne Urſach. Das heißt aber weiter nichts als da[ß][1] da wo die Willenserſcheinung vom Erkennen unmittelbar beleuchtet iſt, die Succeſſion ihrer Zuſtände [2] nicht durch das Geſetz der Kauſalität beſtimmt iſt, ſondern durch das der Motivation. Es iſt verkehrt daß man ſich einbildet die auf Urſachen erfolgenden Veränderungen beſſer zu verſtehn als die auf Motive erfolgenden, d. i. die als Wille, Spontaneität, erſcheinenden. Denn umgekehrt ſind es dieſe lezteren deren Weſen wir ganz verſtehn, nicht die erſteren. Daher ſtatt die Bewegung welche auf Motive geſchieht, [3₃] (d. i. durch Wille) zurückführen zu wollen auf die welche auf Urſachen erfolgt, muß man umgekehrt auch die auf Urſachen erfolgende als Willen erklären. Daß eine Kugel auf erhaltenem Stoß ſich bewegt, glaubt ihr beſſer zu verſtehn als daß ihr ſelbſt euch nach dem Objekt eures Willens bewegt: aber es iſt umgekehrt: erſteres iſt ein völliges Geheimniß für euch, ſo lange ihr es nicht zurückführt auf eure eigene Bewegung nach Motiven.

[3] Von allen Dingen die nicht ich ſelbſt ſind, erkenne ich bloß eine Seite, die der Vorſtellung: ihr innres Weſen iſt mir völlig geheimnißvoll, auch dann wann ich alle Urſachen weiß auf welche ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit dem was in mir vorgeht, wenn ich eine Aktion ausübe, und wie dieſe auf ein Motiv erfolgt, kann ich nach der Analogie verſtehn, wie jene todten Körper ſich auf Urſachen verändern, und was ihr innres Weſen ſei, von deſſen Erſcheinung nichts als die bloße Zeitfolge aus den äußern Urſachen erklärlich iſt.*) Dies kann ich darum, weil ich ſelbſt, weil mein Leib,

[1] [Schop.: das]

*) [3₃] Nur vermöge dieſer Erkenntniß der Analogie aller Körper mit meinem eignen, kann ich von der Welt und allen ihren Erſcheinungen

das einzige ist, davon ich auch die zweite Seite erkenne, welche ich Wille nenne [3₃.] a potiori. Spinoza (epist: 62) sagt daß der durch einen Stoß bewegte Stein, wenn er Bewußtseyn hätte, meinen würde sich aus seinem Willen zu bewegen. Ich setze hinzu daß der Stein Recht hätte. Wir müssen [4] das Unbekanntere aus dem Bekannteren [3₃.] das mittelbar Erkannte aus dem unmittelbar erkannten erklären, nicht umgekehrt. Daher müssen wir nicht uns selbst und unsre eignen Handlungen zurückführen wollen auf die Dinge die uns bloß als Vorstellung gegeben sind, [3₃.] und auf die Gesetze die bloß von Vorstellungen gelten sondern diese letzteren Dinge nach ihrer Analogie mit uns selbst erklären, und uns selbst finden wir einmal als Vorstellung und zweitens als Wille.

Spinoza ist mit mir darüber einig daß unsre Aktionen mit der Bewegung des Steins im Ganzen und Großen von einerlei Art sind; der Unterschied aber ist, daß er die Nothwendigkeit mit der der Stein fliegt geltend macht auf unsre Handlungen (der Strenge nach mit Recht) ich aber erkenne das innre Wesen der Aeußerungen und Wirkungen selbst eines Steins als der Hauptsache nach analog meinem Willen.

[§. 556.]

[5] Wie der Arbeiter welcher hilft ein großes Gebäude aufführen, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt oder doch nicht immer gegenwärtig hat; so verhält der Mensch indem er die einzelnen Tage und Stunden seines Lebens abspinnt, sich zum Ganzen seines Lebenslaufs und des Karakters desselben: je würdiger, [S. sp. 3₃.] (planvoller, individueller) und bedeutender dieser ist, desto mehr ist es nöthig und wohlthätig, daß der verkleinerte Grundriß desselben, der Plan, ihm bisweilen vor die Augen komme. Dazu ist freilich nöthig, daß er einen kleinen Anfang in dem *γνωθι σαυτον* gemacht habe, und einigermaaßen

---

mehr wissen als daß sie meine Vorstellung ist: dies letztere ist die Seite der Welt die ich unmittelbar erkenne: ihre andre Seite kann ich nur mittelbar erkennen, durch Reflexion, durch Philosophie.

[3₃. n. 3. 12 f.:] Vergl. Bog. O, O, O; P, P, P. l, l, l, l. [= S. 292. 14 f.; 296. 7 f., 393. 35 f. dies. Bdes.]

[W. s. sp. 3₃. n. 3. 22 f.:] Hiezu Reisebuch 170 [s. Bd. VII u. VIII dies. Ausg.]

[In 3. 27 ist die zweite runde Klammer vom Herausg. hinzugefügt.]

verſtehe welches ſeine Rolle im Ganzen und ſein Verhältniß zur Welt ſei. Iſt dieſes bedeutender und grandioſer Art, ſo wird der Anblick des Plans ſeines Lebens im verjüngten Maasſtabe [6] ihn, mehr als irgend etwas ſtärken, aufrichten, erheben zur Thätigkeit ermuntern, auch von Abwegen zurückhalten.[1] [S. ſp. Zs.] hactenus

Du, mein Freund, vergiß nie daß du ein Philoſoph biſt, von der Natur dazu und zu nichts anderm berufen. Wandle daher nie die Wege der Philiſter: denn wenn du auch einer werden wollteſt ſo könnteſt du es nie, bliebſt ſogar nur ein Halb-Philiſter, ein mißlungnes Ding

χαρμα δε τοις αλλοισιν, ελεγχειη δε σοι αυτῳ.

Der Philiſter geht auf im Leben, ihm iſt daher wohl darin, er will nicht darüber hinaus und kann nicht wenn er es wollte.

Dem Philoſophen iſt das Leben durchaus ungenügend, er mag ſich nicht wohl darin ſeyn laſſen, [7] und kann nicht; wenn er auch möchte: er giebt es auf, verſäumt die Vortheile deſſelben an ſich zu bringen, entfernt ſich von ihm, um es in der Entfernung im Ganzen zu überſehn, es zu konterfeien; hieran entfaltet er ſeine Kräfte, und dies iſt der beſſre Theil ſeines Lebens: was ſeine Perſon betrifft, ſo reicht ſie das Konterfei hin, ſprechend „ſo iſt das Ding, das ich nicht mochte".

[§. 557.]

Der Selbſtmord iſt das Meiſterſtück der Maja: Wir heben die Erſcheinung auf und ſehn nicht daß das Ding an ſich unverändert daſteht: wie der Regenbogen feſtſteht ſo ſchnell auch Tropfen auf Tropfen fällt und ſein Träger wird auf einen Augenblick. Nur die Aufhebung des Willens zum Leben im Allgemeinen kann uns erlöſen: die [8] Entzweiung mit irgend einer ſeiner Erſcheinungen läßt ihn ſelbſt unerſchüttert ſtehn, und ſo läßt das Aufheben jener Erſcheinung das Erſcheinen des Willens im Allgemeinen unverändert.

Ueberall erſcheint der Gegenſatz zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen: jener als der rechte dieſer als der Unrechte Weg.

[1] [Bis hierher aufgenommen in Parerga I: Aphorismen z. Lebensweisheit V 4; ſ. Bd. IV dieſ. Ausg. S. 457. 2—19.]

	Allgemeines	Einzelnes
Metaphysik	Platonische Idee	Das Werdende, nie Seiende.
	Kants Ding an sich	Erscheinung.
	Weisheit der Vedas.	Maja.
Aesthetik	Reines Subjekt des Erkennens, mit Ruhe und Seeligkeit . . .	Dem Willen fröhnendes Erkennen mit Angst und Sorge.
	Heiterkeit der Kunst	Erbärmlichkeit der Wirklichkeit.
	Platonische Idee als Objekt der Kunst. . . .	Einzelnes Ding als Objekt des Willens
Moral	Aus Erkenntniß des Wesens der Welt entsprungene Abwendung des Willens vom Leben zeigt sich als Resignation, Tugend, Weltüberwindung, Asketik, wahre Gelassenheit, Willenslosigkeit.	Heftiger Wille zum Leben überhaupt, aber Krieg mit der einzelnen Erscheinung, Leidenschaft, Geiz, Zorn, Neid, stets wachsender Durst, Laster, Bosheit. Selbstmord, nach schwerem Kampf; als völlige Erscheinung der Entzweiung des Willens zum Leben mit sich selbst.
	Liebe	Egoismus.
	[33. n. 3. 28 f.:] Tödtung des Willens	Tödtung des Leibes.
	Theorie	Empirie.

[§. 558.]

[1] Wer das Leiden des Willen[s]dranges durch dessen Befriedigung zu stillen hofft, indem er jedem Wunsch seine Gewährung verschafft, worauf sogleich ein neuer Wunsch sich **Dresden 1816 t,t,t,t.**

einſtellt, alſo eine neue Quaal die Linderung will: — der gleicht dem der die einzelnen Symptome einer veneriſchen Krankheit, deren Quelle das Gift das er in ſich trägt iſt, heilt, worauf ſtets ein neues ſchlimmeres Symptom folgt: dem aber der das Gift ſelbſt zerſtöhrt, gleicht der, welcher den Willen in ſich dämpft, der ſtatt von den Objekten aus Beruhigung und Friede zu hoffen, die Quelle des Uebels verſtopft, den Willen, der allein den Objekten Kraft verleiht ſeine Ruhe zu ſtöhren.*) Wie in der Erkenntniß der Weg vom Subjektiven aus auf das Objektive allein der rechte und genügende iſt und allein Vollſtändigkeit der Erkenntniß gewährt; ſo iſt es auch mit dem Willen: ſein raſtloſer Kampf, ſein unabläſſiges Streben muß von [2] Innen aus geheilt und geſtillt werden, nicht von Außen: man[1] muß vom Centro ausgehn, nicht von der Peripherie: vom Allgemeinen, nicht vom einzelnen.

Es iſt tröſtlich daß das Leben im Ganzen den Karakter einer Beſſerungs- nicht einer Zucht-Anſtalt trägt.

Von dem Leiden über eine einzelne Brechung des Willens, erhebt ſich der Geiſt endlich zur Wendung des Willens im Allgemeinen. Aus dem Schmerz über ein einzelnes Leiden im Leben, geht endlich die Erkenntniß der Nichtigkeit alles Wollens und Lebens hervor, und es erfolgt Reſignation, Nichtwollen des Lebens. Der Geiſt lernt endlich das Einzelne als ein Beiſpiel des Ganzen anſehn: er wird [W. ſp. 33.] in Ethiſcher Hinſicht genial, ihm gilt ein Fall für Tauſend. (Göthe in der Farbenlehre ſagt: „dem Genie gilt ein Fall für Tauſend.“)

[§. 559.]

[3] Eine mit ſich harmonirende Natur iſt ein Menſch der nichts andres ſein will als er iſt, d. h. der nach Erkenntniß (durch Erfahrung) ſeiner Stärken und Schwächen erſtere gebraucht und letztere verbirgt, nicht aber mit falſcher Münze

[33. n. 3. 2f.:] Plato ſagt etwas Aehnliches.

*) [33.] „omnia quae et a quibus timere solebam, nihil in se neque boni neque mali habere, nisi quatenus ab iis animus commovebatur.“ Spinoza.

[1] [Von hier an mit Bleiſtift durchgeſtrichen; 3. 13—15 in Welt als W. u. Vorſt. II S. 687.3—5, 3. 24—26 in Welt als W. u. Vorſt. I S. 468.19—22 ſehr frei aufgenommen.]

ſpielt, d. h. Stärke zu zeigen ſucht wo er ſie nicht hat. Dies giebt einen angenehmen vernünftigen Karakter: und zwar darum weil das was der Menſch iſt, nämlich alle ſeine geiſtigen und körperlichen Eigenſchaften, eigentlich nur die Erſcheinung ſeines Willens ſind, eben ſind was er will, daher es der größte Widerſpruch iſt doch etwas andres ſeyn zu wollen als er iſt. —

[§. 560.]

Es giebt eigentlich keinen Genuß als im Gebrauch und Gefühl ſeiner Kräfte: und der größte Schmerz iſt Wahrnehmung des Mangels von Kräften da wo man ihrer bedarf. Zu ſeinem Wohlſeyn erforſche daher jeder welche Kräfte er hat und welche nicht: [33.] er bilde und brauche dann die hervorſtechenden Kräfte ſtark, er wandle den Weg wo ſeine Kräfte taugen und gelten und vermeide ſelbſt mit Ueberwindung ſeiner ſelbſt den Weg [4] wo Kräfte erfordert werden die bei ihm im geringen Grade da ſind: ſo wird er oft mit Freuden ſeiner Stärke und ſelten mit Schmerz ſeiner Schwäche ſich bewußt, und ihm wird wohl ſeyn: läßt er ſich aber verleiten zu Beſtrebungen die eine ganz andre Art von Kräften, als die bei ihm hervorſtechen erfordern; ſo wird er Demüthigung erfahren, die vielleicht der größte Geiſtesſchmerz iſt.

Doch hat Alles zwei Seiten: wer ſich da wo er wenig Kraft hat, gar zu wenig zutraut und nie ſich daſelbſt verſuchen will, wird theils dieſe wenige Kraft nicht einmal brauchen lernen und bilden, theils auch da wo er wenigſtens nicht ganz leer ausgehn würde, eine völlige Lücke in ſeinen Beſtrebungen und Genüſſen laſſen, was immer hart iſt, da er nie ohne Schmerz in irgend einem Theil des menſchlichen Wohlſeyns eine völlige Niete ziehn wird.

[§. 561.]

[5] Seltſame Naturen, Sonderlinge, können nur durch ſeltſame Verhältniſſe glücklich werden [33.] die grade zu ihrer Natur ſo paſſen wie die gewöhnlichen zu den gewöhnlichen Menſchen: und dieſe Verhältniſſe wieder können nur entſtehn durch ein ganz eigenthümliches Zuſammentreffen mit ſeltſamen Naturen ganz andrer Art, die aber grade zu jenen paſſen. Darum ſind ſeltne und ſeltſame Menſchen ſelten glücklich.

[§. 562.]

Die Zeit beſteht aus lauter Zukunft und Vergangenheit: ſie gleicht einem Kreiſe der ſich dreht ohne Ende [33.] wobei ſtets die eine Hälfte (Zukunft) ſteigt, während die andre (Vergangenheit) fällt: aber die Gegenwart gleicht der Tangente, die in einem untheilbaren Punkte den Kreis berührt, aber nicht zu ihm gehört, noch ſich mit ihm bewegt: ſie gleicht einem Felſen an dem ſich der vorübereilende Strohm bricht, ihn aber nicht mit fortreißt. Denn die Zeit iſt Form der Erſcheinung; aber die Gegenwart gehört ihr nicht an, ſondern iſt der Berührungspunkt des Dings an ſich, des Subjekts des Erkennens [6] mit der Erſcheinung, mit der Zeit.

Daher giebt es keine Zukunft nach dem Tode, wie keine Vergangenheit vor dem Leben. Aber eine ewige Gegenwart*) giebt es, [33.] in welcher der Wille zum Leben ſich erſcheint und der wir nicht entrinnen ſo ferne und ſo lange wir dieſer Wille ſind. Die Objektität dieſes Willens erſcheint immer als Gegenwart, welche eine unendliche Zeit ſchneidet. Sie ſteht unverrückbar [33.] wie ein immerwährender Mittag ohne einen kühlenden Abend, gleich der wirklichen Sonne, die ohne Unterlaß brennt, während ſie nur ſcheinbar in den Schooß der Nacht ſinkt.**) Darum befreit der Selbſtmord nicht vom Leben und nur mit falſchem Scheine lockt der finſtre kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Nur Wendung des Willens erlöſt vom Leben. Selbſtmord iſt daher eine vergebliche, eitle, thörigte Handlung. Darum verbot ihn das Chriſtenthum, und da es das weſenloſe des innern Weſens [7] des Selbſtmordes nicht zu erklären wußte, rechnete es ihn zu den Sünden, mit Unrecht, daher es hierin immer Widerſpruch fand [33.] und ſich mit abgeſchmackten Sophismen, vor einem Poſten den man nicht verlaſſen darf vertheidigte: der Selbſtmord andrerſeits fand nie eine völlig genügende Rechtfertigung.

[W. ſp. 33.] Wie Jeder in ſeiner Phantaſie das Oben und Unten der Erdkugel an die Stelle derſelben knüpft die er einnimmt, ſo knüpft er die

*) [33.] Hobbes im Leviathan c. 46. ſagt: „Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed Nunc stans; i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam.

**) [S. ſp. 33.] Wenn ein Menſch den Tod fürchtet ſo iſt es als ob die Sonne am Abend ſpräche: O weh, ich gehe unter in ewige Nacht! —

Gegenwart an seine Individualität und meint vor und nach derselben sei lauter Vergangenheit und Zukunft ohne Gegenwart: wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so ist auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten weil man durch ihn um die Gegenwart kommt, ist eben so thörigt als fürchten man könne von der runden Erdkugel auf der man glücklicherweise oben steht hinunter gleiten.

[§. 563.]

Der Abschied, den uns beim Tode das Leben giebt, ist: „Hat dirs gefallen, so kannst du es eben so alle Ewigkeit hindurch haben: hat dirs nicht gefallen, so brauchst du nur es nicht zu wollen."

[§. 564.]

Alle ächte Liebe ist Mitleid: und jede Liebe die kein Mitleid ist, ist Selbstsucht.

[§. 565.]

Es ist bemerkenswerth wie Eitelkeit, vanitas, vanité, zuerst Leerheit, Nichtigkeit und dann Wunsch nach Bewunderung Anderer bedeutet; so daß dieses letztere, das Leben in der Meinung Andrer, die avaritia laudis, hiedurch als das Leere und Nichtige par excellence bezeichnet wird, durch einen sehr bedeutungsvollen Sprachgebrauch: denn es ist das nichtigste von allen Gütern

[§. 566.]

[8] Der Anblick einer schönen Gegend beschwichtigt auf eine wundervolle Weise den Sturm der Leidenschaften, den Drang des Wunsches und der Furcht und alle Quaal des Wollens: dies dadurch daß er uns auffordert ja fast nöthigt zum reinen willenlosen Erkennen, wodurch wir in eine andre Welt treten in der Alles was unsern Willen betrifft [33] und uns noch eben so sehr ängstigte gar nicht existirt, keine Gewalt über uns hat: denn nur das reine Subjekt des Erkennens bleibt von uns übrig; dem es gleichviel ist ob das Individuum aus dessen Augen es jetzt eben schaut ein gepeinigter Bettler oder ein mächtiger König ist.

[§. 567.]

Als Kind hat man noch gar keinen Begriff von der Unerbittlichkeit der Naturgesetze und dem starren Verharren jedes

Dinges bei ſeinem Weſen: das Kind glaubt ſelbſt lebloſe Dinge werden ihm ein wenig nachgeben: vielleicht weil es ſich mit der Natur als Eins erkennt, vielleicht weil es ſie ſich befreundet glaubt aus

Dresden 1816 u, u, u, u. [1] Unbekanntſchaft mit dem Weſen der Welt. So hat man mich als Kind gefunden wie ich meinen Schuh in ein großes Gefäß voll Milch geworfen hatte und nun den Schuh recht herzlich bat herauszuſpringen. Auch die Bosheit der Thiere muß das Kind kennen lernen ehe es ſich hütet. Aber erſt bei reifer Erfahrung ſehn wir die Unbiegſamkeit der menſchlichen Karaktere ein, wie kein Flehen, noch Vorſtellen, noch Beiſpiel geben, noch Wohlthun ſie dahin bringt von ihrer Art zu laſſen, ſondern vielmehr ein jeder ſeine Handlungsweiſe, Denkungsart und Fähigkeit mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes durchführen muß, und was man auch mit ihm vornehme, immer derſelbe bleibt. Erſt nachdem wir dies anſchaulig und tief erkannt haben [2] geben wir es auf die Menſchen überreden, ändern und nach unſerm Sinn modeln zu wollen: ſtatt deſſen ſtudiren wir darauf uns in ſie zu finden, ſo weit wir ſie nicht wohl entbehren können, und uns von ihnen zu entfernen ſo weit wir durchaus nicht mit ihnen zuſammengehn können.

Ganz zuletzt kommt die Einſicht, daß auch in Sachen der bloßen Erkenntniß, obgleich dieſe in Allen dieſelben Geſetze hat und das Subjekt des Erkennens eigentlich nicht in die Individualität eingeht, — dennoch eine vollkommen ſichere Mittheilung, ein Ueberführen, ein Zwang zum Beitritt zur Wahrheit, nicht mit Sicherheit Statt findet: weil wie Bacon ſagt [3] Intellectus humanus luminis sicci non est: sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit. Org: nov: L. I, 14.

[§. 568.]

Es iſt ſo ſchwer irgend etwas zu vollbringen und durchzuſetzen; jedem Vorhaben ſtehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen: und wenn nun endlich Alles überwunden iſt, ſo iſt man eigentlich nicht vorgerückt, ſondern hat höchſtens

sich auf seiner Stelle erhalten: denn alles Glück ist seiner Natur nach negativ, nicht positiv: jedes Gelingen ist immer nur das Abwehren einer Noth, das Befreien von einer Last, auch da wo das was uns beläſtigte ein bloßer Wunsch war, dessen Importunität unsre Ruhe stöhrte. Bei allem was wir errungen haben [4] sind wir bloß einen Wunsch los geworden und befinden uns nicht besser als ehe wir den Wunsch hatten. Dieses gehört zur Erscheinung der Nichtigkeit des Lebens d. i. objektivirten Willens.

[§. 569.]

Die sogenannten Menschen sind fast durchgängig nichts andres als Wassersuppen mit etwas Arsenik.

[§. 570.]

Es war zu voreilig, daß man aus dem bisherigen Mißlingen die Hoffnung auf eine genügende Philosophie aufgab. Man hätte wenigstens denken soll[en], daß auch hier est quadam prodire tenus. Aber die Hoffnung soll man aufgeben, daß eine genügende Philosophie, das Abbild der Vollendung der Besinnung des Menschen, je dem dumpfen, besinnungslosen, taumelnden Pöbel einleuchten könne, und à la portée de tout le monde seyn werde. Sie wird Kunst seyn und wie diese nur Wenigen wirklich da seyn. Denn für die Meisten, sind weder Mozart, noch Raphael noch Shakespear je dagewesen: eine unübersteigbare [5] Kluft trennt diese auf immer von der Menge: wie die Nähe der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Den Meisten ist der Don Juan nur ein angenehmes Geräusch auf das sie im Ganzen auch wenig hören und Acht geben, sondern sich unterdessen mit andern Dingen amüsiren, Raphaels Madonna eben ein Bild wie die andern, und Shakespeare ein mißlungner Kotzebue. Autorität läßt sie ihre Meinung nicht aussprechen. — Anders kann es auch mit der ächten Philosophie nicht seyn.

[§. 571.]

Es giebt kein Moralprincip, keine Regel für das was man Wollen und nicht Wollen soll. Wie sollte es ein Gesetz geben für den Willen der absolut frei ist? Kein[1] absolutes Ge-

[1] [Schop.: Keine]

ſetz für den Willen giebt es, wohl aber einen Spiegel des Willens, der die Welt iſt. Wem alſo dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gefällt, der fahre fort, das Leben und deſſen Güter zu wollen: dem Willen zum [6] Leben wird das Leben, ſein Spiegel, nie fehlen: den Tod, muß er wie alle andern Uebel mitnehmen: denn ſie gehören alle zur Erſcheinung des Willens zum Leben. Die bei weitem meiſten Menſchen bejahen, wollen auch fortdauernd das Leben: darum iſt die Welt da, [Sp. 33.] die Individuen unzählig und ihre Form eine endloſe Zeit. Nur die welche das Nichtige und die Schmerzen des Lebens, entweder die ſo ſie ſelbſt erfahren und gelitten oder die ſo ſie bloß geſehn (alſo die fremden) vom Willen zum Leben entledigen, die daher die Welt verneinen, den Willen aufgeben: dieſe ſind von der Welt befreit: ſie ſind nicht länger der Wille, deſſen Objektität dieſe Welt iſt und der nur noch ihr Leib angehört. Den Reſt vom Willen der noch in ihrem Leibe erſcheint tilgt der Tod: oder wird auch dieſer Reſt vor dem Tode gänzlich aufgehoben, ſo ſterben ſie nothwendig freiwilligen [7] Hungertodes. Wer[1] aber nicht des eignen Leidens, wenigſtens in großem Maas, bedarf, um den Willen zum Leben aufzugeben, ſondern wen ſchon der Anblick dieſer leidenden, traurigen, nichtigen Welt dahin bringt, den Willen zum Leben aufzugeben, der iſt eben darum der eignen Leiden überhoben, ohne ſie zu erwarten verneint er die Welt: wir nennen ihn tugendhaft, erhaben, heilig.

[W. Sp. 33.] Dieſe Geſinnung entſpringt aus dem Durchſchauen des principii individuationis: der es hat, erkennt das Leiden aller Andern und der ganzen Welt für ſein eignes: daher iſt er höchſt hülfreich und gut und eben daher auch braucht er nicht ſelbſt das Leiden zu erfahren, da er ſich den Schmerz der ganzen Welt zueignet.

[§. 572.]

Der beſte Troſt gegen alle Uebel iſt die Ueberzeugung von ihrer abſoluten Nothwendigkeit: und was uns quält iſt nicht ſo ſehr das Uebel, als der Gedanke an die Umſtände durch die es hätte abgewandt werden können; am meiſten, wenn wir uns ſelbſt anklagen, oder durch Vorſtellung von der noch möglichen Aenderung uns zur Thätigkeit anfeuern wollen. Aber

[1] [Von hier an mit Bleiſtift durchgeſtrichen; Z. 25—29 frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 447. 20—31.]

[Z. 7—9 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

wie die Kinder, ſo die Erwachſenen wiſſen ſich herrlich zufrieden zu geben, ſobald ſie nur wirklich ſehn daß es [8] durchaus nicht anders iſt. [33.] *φιλον ενι στηθεσσιν θυμον δαμασαντες αναγκη.* Daher werden 1000 Uebel, Armuth, Krüppelhaftigkeit, niedrer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von ſo vielen ertragen, mit völliger Zufriedenheit, gleich vernarbten Wunden, ſobald dieſe nur eingeſehn haben, daß entweder ihre Individualität oder unabänderliche äußere Umſtände dieſe Lage nothwendig machen: während Glücklichere nicht einſehn wie ſie in jener Lage leben könnten und beim bloßen Nahen derſelben toben. Wir jammern oder toben nur, ſo lang wir hoffen dadurch auf Andre oder uns ſelbſt zu wirken und etwas auszurichten. Wir gleichen den eingefangnen Elephanten, die nachdem ſie viele Tage getobt, auf einmal ſich ergeben und dem Joch ihren Nacken bieten. Ein gutes Beiſpiel iſt König David der ſo lange ſein Sohn noch lebte, den Jehova aufs zudringlichſte mit Bitten überlief: ſobald der Sohn aber todt war, nicht weiter daran dachte.

[33.] Was man „Karakter haben" nennt, iſt eigentlich nur
[33.] Selbſtkenntniß, nämlich
dies, daß man ſeines angebornen, unabänderlichen, (empiriſchen) Karakters ſich auch in abstracto bewußt iſt
[33.] ſeine Stärken und Schwächen kennt
und ſeine eigne nothwendige Handelsweiſe auf Maximen gebracht hat,
[33.] und nach Maximen befolgt,
als wäre es eine erlernte: dadurch hat man doppelte Feſtigkeit, man braucht nicht zu warten daß man ſehe was man wolle
[33.] und dann wieder was man könne
(dies thun die ſogenannten Karakterloſen) ſondern weiß es ſogleich zum voraus in jedem Fall. Zur Erlangung ſolches Karakters iſt es nun ſehr dienlich, daß man die in dieſem Aufſatz geſchilderte Eigenthümlichkeit aller Menſchen, auch in abstracto als ſeinen eignen Karakterzug kenne: denn ſobald nun ein Wunſch entſteht, weiß man gewiß daß man darüber Zufriedenheit erlangen wird, indem man Alles aufbieten will um den Wunſch zu erfüllen und nachher entweder durch die Erfüllung des Wunſches oder durch die Gewißheit ſeiner abſoluten Unerfüllbarkeit, ſich ſelbſt genugthun wird.

[33.] Vergleiche Bog. vvvv, p 2, 3, 4. — [= S. 434.23 f. dieſ. Bdes.]

[§. 573.]

[1] Die Plat[oniſche] Idee eines Objekts und das reine Subjekt des Erkennens ſind völlige Korrelata, treten immer zugleich ins Bewußtſeyn, bei welchem Eintritt aller Zeit- Dresden 1816 v, v, v, v.

unterschied sogleich verschwindet, da beide außer der Zeit liegen, eben so wie Regenbogen und Sonne an der Bewegung der fallenden Tropfen keinen Theil haben. Nur die Erscheinung und das Individuum liegen in der Zeit. — Z. B. sehe ich einen Baum mit künstlerischen Augen an, so daß mein ganzes Bewußtsein von dieser Vorstellung erfüllt wird und ich nicht die Relation des Baums zu irgend etwas außer ihm sondern nur seine Gestalt, den Ausdruck seines Wesens (welches die Sichtbarkeit des Willens auf dieser Stufe ist) betrachte, so habe ich die Platonische Idee dieses Baums und bin reines Subjekt des Erkennens: nun ist es völlig einerlei ob der Baum grade dieser oder sein vor 1000 Jahren blühender Vorfahr ist, und eben so ob ich dieses [2] oder irgend ein andres Individuum bin: beide Unterschiede sind gänzlich verschwunden: der Baum und ich sind aus der Zeit und dem ganzen Satz vom Grunde heraus getreten: es ist das reine Subjekt und die Platonische Idee allein übrig, [3a] welche zusammen die reine Objektität des Willens auf dieser bestimmten Stufe derselben ausmachen. —

[§. 574.]

Wie das Saamenkorn des hinzufließenden rohen Stoffs bedarf um sich zu entfalten; so bedarf der Gedanke der Worte.

[§. 575.]

Vom intelligibeln wie vom empirischen Karakter verschieden ist das was an Weltleuten als Karakter gelobt wird [3a] und durch Weltgebrauch erst erworben wird. Man versteht darunter die vollkommenste Konsequenz im Handeln, das Sich gleich bleiben in allen Lagen und das bestimmte Wissen was man will. —

Der empirische Karakter ist, als Entwickelung des intelligibeln (zu dem er sich verhält wie die vollständige Definition zum Begriff) unveränderlich und darum immer konsequent: daher man denken könnte es brauche weiter keines [3] erworbenen Karakters [3a] um konsequent und immer sich gleich zu seyn. — Allein der empirische Karakter ist an sich immer

[3a.n.Z.23:] Vergleiche Bog. uuuu, 8, Rand. [= S. 433.18 f. dies. Bdes.]

unvernünftig [Zs.] als bloßer Naturtrieb und wird noch dazu immer von der Vernunft gestöhrt, und zwar um so mehr, je mehr der Mensch Besonnenheit und Denkkraft überhaupt hat. Denn die Reflexion hält ihm immer vor, was der Mensch überhaupt jetzt wollen könnte, nicht aber was von diesem Allen er, vermöge seines unveränderlichen empirischen Karakters allein wollen kann; ferner auch was der Mensch überhaupt jedesmal ausführen könnte, nicht aber wie viel davon er mit seinen Fähigkeiten. Daraus entsteht theils ein Kampf zwischen Egoismus und Edelsinn, der unnütz ist sofern sein Resultat schon durch den empirischen Karakter bestimmt ist; theils entstehn mißlungene Versuche aller Art, weil er das Maas seiner Kräfte jeder Art nicht kannte. [4] Auch entsteht dies, daß er im Einzelnen seinem empirischen Karakter Gewalt anthut und Thaten vollbringt die er nachher bereut, weil sein eigentlicher Wille anders war, zu dem er doch zurück muß: [Zs.] waren solche Thaten edler als sein Karakter so benimmt die Reue ihm alles Verdienst derselben, weil sie nicht aus seinem Karakter, sondern aus einer Grille entstanden. [Sp. Zs.] Ist er aus Nachahmungstrieb egoistischer gewesen als sein Karakter mit sich bringt, so folgt Reue andrer Art. Diesem Schwanken aller Art wird ein Ende, wenn der Mensch seinen empirischen Karakter und auch seine Fähigkeiten jeder Art durch Erfahrung genau kennen lernt und sich derselben in abstracto deutlich bewußt wird. Nunmehr spielt er die [Zs.] an sich unveränderliche Rolle seiner eignen Person, die er vorhin naturalisirte, methodisch [Sp. Zs.] und besonnen. Er weiß genau was er [Sp. Zs.] im Ganzen überhaupt will und ordnet hienach jeden einzelnen Fall: eben so weiß er genau was er in jeder Art kann und hütet sich etwas zu versuchen wozu ihm die Kräfte abgehn, dagegen aber auch die Kräfte welche er hat ungenutzt zu lassen. So ist er immer mit voller Besonnenheit ganz er selbst, und wird [5] nie von sich selbst im Stich gelassen, weil er wußte wieviel er sich selbst zumuthen konnte. Er wird daher auch nie mit sich selbst unzufrieden seyn, nachdem er einmal die Unmöglichkeit eingesehn hat je ein Andrer als er ist zu werden und darüber daß er nicht ein moralisch besserer oder intellektuell und körperlich kräftigerer ist, durch Erkenntniß der Nothwendigkeit, sich möglichst zufrieden gegeben hat. [Sp. Zs.] Wer keinen erworbnen Karakter hat, wird oft versuchen ein Andrer zu seyn als er ist: dies muß mislingen und das Mislingen ihm

seine Schwächen vorhalten, was sehr schmerzt. Wer aber weiß was er ist und nur dies seyn will, resignirend auf alles andre, wird stets mit sich zufrieden seyn, ohne darum in falschen Dünkel zu gerathen, da er eben seine Fehler und Schwächen genau kennt und die Gelegenheiten meidet wo sie ihm selbst und Andern bloß gegeben werden. Da nun aber Unzufriedenheit mit sich selbst das bitterste Leiden ist, und er diesem solchermaaßen entgeht, so wird er durch diese vollkommne Selbsterkenntniß, dieses dem γνωθι σαυτον Genügeleisten, welches man den erworbnen Karakter nennt, um vieles Glücklicher: denn auch hier gilt bei den bittern Kapiteln solcher Selbsterkenntniß das

Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

[§. 576.]

[6] Die Gunst eines sehr schönen Weibes durch seine Persönlichkeit allein zu gewinnen, ist vielleicht ein noch größrer Genuß für die Eitelkeit als für die Sinnlichkeit, indem man die Gewißheit erhält daß die eigne Persönlichkeit ein Aequivalent für jene über alle andern geschätzte [33.] bewunderte, vergötterte Person sei. Darum auch ist verschmähte Liebe so schmerzlich besonders wenn mit gegründeter Eifersucht vereint.

An jener Freude wie an diesem Schmerz hat wahrscheinlich die Eitelkeit mehr Antheil als die Sinnlichkeit, weil nur etwas Geistiges, ein Gedanke, nicht bloße Sinnenlust uns so sehr heftig erschüttern kann. Auch kennen die Thiere wohl die Lust, nicht aber jene leidenschaftlichen Freuden und Leiden der Liebe.

[§. 577.]

[7] Ich rede bisweilen mit Menschen so wie das Kind mit seiner Puppe redet: es weiß zwar daß die Puppe es nicht versteht; schafft sich aber, durch eine angenehme wissentliche Selbsttäuschung, die Freude der Mittheilung.

[§. 578.]

Die wahre ächte Verachtung (die der wahre ächte Stolz begleitet) ist ganz heimlich und läßt nichts von sich merken. Denn wer die Verachtung merken läßt, giebt eben dadurch ein

Zeichen einiger Achtung, ſofern alsdann ihm nämlich daran gelegen iſt daß der Andre wiſſe wie wenig er ihn ſchätze, und da iſt meiſtens mehr Haß, der nur Verachtung affektirt. Aber die ächte Verachtung haßt nicht, ſie iſt reine Ueberzeugung vom Unwerth des Andern, oder wohl gar der Menſchen überhaupt, und mit Milde und Schonung zu vereinigen: weil man ſeiner Sicherheit und Ruhe halber vermeidet die verachteten Weſen, die doch ſchaden können, zu reitzen. [8] Kommt aber durch irgend einen Zufall dieſe leidenſchaftsloſe, aus reiner Ueberzeugung entſprungene, ganz kalte Verachtung zum Vorſchein; ſo ſchmerzt ſie ſo, daß ſie durch den blutigſten Haß erwiedert wird. Denn ſie mit Gleichem zu erwiedern [33] ſo ſehr er es auch möchte, ſteht nicht in der Macht des Verachteten: da Achtung und Verachtung unwillkührlich ſind, Urtheile nicht Willensäußerungen.[1]

[§. 579.]

Ich möchte z. B. ſo anheben:

„Die Welt iſt meine Vorſtellung", kann Jeder ſagen: und Jeder muß es ſagen, der ſich ernſtlich beſinnt. —

„Die Welt iſt mein Wille" iſt die wenn nicht Jedem erſchreckliche doch Jedem höchſt bedenkliche [33] und ſehr ernſte Wahrheit, die dem deutlich geworden ſeyn wird, der in den Sinn dieſes Buches vollkommen eingedrungen iſt.

Für jetzt haben wir es mit dem erſten dieſer Sätze zu thun und betrachten die Erkenntniß und zwar zuvörderſt die, welche dem Satz vom Grunde unterworfen iſt. u. ſ. w.

[§. 580.]

[1] Wenn ein Menſch um ſein Wohlſeyn beträchtlich zu vermehren, das eines Andern beträchtlich vermindert, dieſen alſo in den Zuſtand des Leidens verſetzt; ſo ſtöhrt den Genuß des Erſtern, wenn auch nur auf einen Augenblick, eine Pein eigner Art, die man einen Gewiſſensbiß nennt. Dieſe iſt das undeutliche dunkle Bewußtſeyn von Folgendem: Dresden1816. w, w, w, w.

1) Daß nur für die Vorſtellung, nicht an ſich, nur vermittelſt der Form der Vorſtellung, nämlich des principii indi-

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 324; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 652.10–23.]

viduationis, welches die Maja iſt, er, der Verurſacher fremden Leidens, vom Leidenden verſchieden iſt: hingegen an ſich, in dem was die Welt noch anders als Vorſtellung iſt, beide der Eine Wille zum Leben ſind, und ſo der Leidende und der das Leid verhängt, nur Einer. Daß alſo, durch die Blendung der Maja, der Wille zum Leben mit ſich ſelbſt in Widerſtreit geräth, indem er in der einen ſeiner Erſcheinungen geſteigertes Wohlſeyn ſuchend eben dadurch in der [2] andern großes Leiden hervorbringt, welches doch auch nur er ſelbſt dulden muß, wodurch er büßt für die Verletzung der ewigen Gerechtigkeit, die eben hier ihre Quelle hat. Denn die zeitliche Gerechtigkeit geht eben nur vom principio individuationis und alſo vom Egoismus aus: denn das Individuum, mit Vernunft begabt, will für ſich ſelbſt ſorgen, indem es den Vertrag macht daß keiner den Andern verletze: dieſe zeitliche Gerechtigkeit iſt Quelle des Naturrechts. Aber die ewige Gerechtigkeit iſt das Durchſchauen des principii individuationis, wodurch erkannt wird, daß der Quäler und der Gequälte an ſich nicht verſchieden ſind, und der heftige Wille zum Leben den Widerſpruch mit ſich ſelbſt, in den er geräth, ſelbſt büßen muß und die Wolluſt mit der Quaal bezahlt.

[3] Zweitens erkennt Jener, den wir hypoſtaſiren, die Heftigkeit des Willens zum Leben, deſſen Erſcheinung er iſt und deſſen Erſcheinung auch der Gequälte und deſſen Quaal iſt: er erkennt daß in ihm ein ſo heftiger Grad dieſes Willens erſcheint, daß er in der Bejahung des eigenen Leibes bis zur Verneinung des fremden geht.

[§. 581.]

Das was den Willen bricht iſt immer das Leiden, welches eben die Erſcheinung des Widerſpruchs des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt iſt. Aber der Unterſchied iſt, ob das empfundene oder nur das geſehene Leiden es iſt, was den Willen bricht oder wendet. Iſt es [das] letztere, ſo tritt ein, was man Tugend und Heiligkeit nennt: der Anblick der zahlloſen Leiden, begleitet vom Durchſchauen des principii individuationis oder der Maja, beſtimmt den Willen ſo, daß er zugleich jene Leiden zu mildern ſucht und ſich Freuden verſagt, welches letz-

tere immer Bedingung zu jenem ist, da selbst der reichste König nie allem Jammer abhelfen könnte ohne sich selbst [4] arm zu machen und selbst so nicht. Aber nicht nur als Mittel, sondern selbst unmittelbar will er sich Genüsse versagen, weil die Erkenntniß des Leidens der Welt, [33.] in deren sämmtlichen Erscheinungen er sich selbst, seinen Willen erkennt seinen Willen von ihr abwendet, und er weiß daß jede Befriedigung des Willens diesen neu belebt und immer heftiger macht.

Wen aber der Anblick des Leidens nicht vom Willen zum Leben heilt, den erwartet das eigene, das empfundene Leiden, das um so heftiger ist, je heftiger der Wille. Im[1] eignen Schmerz, dem geistigen und körperlichen, dringt sich gewaltsam die Erkenntniß des Widerstreits des Willens zum Leben mit sich selbst auf: dann werden aus leidenschaftlichen heftigen Menschen [33.] Resignirte, Büßende, Asketen, d. h. solche die mit Ueberlegung und Vorsatz den Willen zum Leben ertödten wollen. Die Beispiele derart sind unzählig; Könige, Helden, Glücksritter wurden Einsiedler und Mönche. Benvenuto Cellini schildert sehr lebhaft [5] die mit ihm vorgegangne Veränderung dieser Art, bei einer schweren Krankheit. [33.] Ja fast alle die auf dem Schaffot sterben geben Beispiele: fast immer ist bei diesen der Wille zum Leben vor seiner Erscheinung, dem Leibe, gestorben: daher der Tod des Leibes dann nichts bitteres mehr hat vielmehr erwünscht ist. Gretchen im Faust.

Doch geht aus dem Leiden die Wendung des Willens nie mit der Nothwendigkeit der Wirkung aus der Ursach hervor; sondern bleibt frei. Bei jedem Leiden läßt sich ein ihm an Heftigkeit überlegener und daher unbezwungner Wille denken. Je heftiger der Wille desto größer die Erscheinung seines Widerstreits mit sich, desto größer also das Leiden. Eine Welt welche die Erscheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um eben so viel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle. Allein wir haben nicht viel Anlaß die Existenz einer solchen zu vermuthen: da wir sehn daß schon in dieser Welt theils das Gesehene, öfter das empfundene Leiden so oft hinreicht den Willen zum Leben zu brechen.

[1] [Von hier an frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 466.25—31 u. S. 467.17—468.5.]

[§. 582.]

[6] Lachen muß ich, wenn ich ſehe, daß dieſe ſogenannten Menſchen mit Zuverſicht und Trotz eine Fortdauer, durch alle Ewigkeit, ihrer erbärmlichen Individualität verlangen: da ſie doch offenbar nichts andres ſind, als die in Windeln menſchenähnlich verlarvten Steine, die man mit Freuden vom Kronos verſchlingen ſieht, während nur der ächte unſterbliche Zeus vor ihm geſichert zur ewigen Herrſchaft heranwächſt.

[§. 583.]

Der Wille zum Leben äußert ſich eben ſo ſehr im Wunſch des Todes deſſen Ausdruck der Selbſtmord iſt, durch welchen nicht das Leben ſelbſt, ſondern nur deſſen gegenwärtige Erſcheinung, nicht die Species, ſondern nur das Individuum, verneint und aufgehoben wird, wobei die innre Gewißheit, daß dem Willen zum Leben ſeine Erſcheinung nie fehlen [7] kann und er ohngeachtet des Todes des ſich mordenden Individuums in unzähligen andern lebet, die That unterſtützt; — ich ſage in dieſem Selbſttödten [33.] (Schiwa) erſcheint der Wille zum Leben ſogut als im Wohlbehagen der Selbſterhaltung (Wiſchnu) oder auch in der Wolluſt der Zeugung (Brahma.) Dies iſt die innre Bedeutung der Einheit der Trimurti, [33.] welche jeder von uns iſt und bald das eine, bald das andre der drei Häupter herausſtreckt wie auch davon daß grade Schiwa den Lingam zum Attribut hat.

[§. 584.]

Der Wille iſt nicht theilbar und etwa ein kleinerer Theil des Willens im Stein, ein größerer in mir. Nichts iſt theilbar als Raum und Zeit und alſo die Vorſtellungen deren Form dieſe ſind. Daher giebt es Theilbarkeit allein für die Welt als Vorſtellung, nicht für die Welt als Wille, d. i. das Ding an ſich. Nicht ein minderer Wille iſt im Stein als in mir; ſondern ein geringerer Grad der Objektität des Willens. Es iſt der eine, außer Zeit, Raum und Theilbarkeit liegende Wille, der das innere Weſen[1] des [8] Steins und des Menſchen ausmacht. Aber objektivirt, zur Vorſtellung geworden iſt dieſer am meiſten im Menſchen, am wenigſten im Stein. Denn der Stein

[1] [Schop.: Weſens]

liegt am fernſten vom Subjekt des Erkennens: dieſem hingegen liegt der Wille des Menſchen ſo nah daß beide als ein Ich verſchmelzen: vermöge der Vernunft und ihrer Beſonnenheit wird mein Wollen mir vollkommen deutlich und ſeine Entſcheidungen ſind vom völligen Selbſtbewußtſein begleitet. Die Motive ſind bloß die Gelegenheit zur Erſcheinung dieſer Entſcheidungen, begründen bloß das Wann und Wo derſelben: die Entſcheidungen an ſich haben keinen Grund, denn ſie ſind der Wille ſelbſt, nicht deſſen Erſcheinung oder Objektität, und nur dieſe letztere hat den Satz vom Grund zur Form. Eben ſo zeigt der Stein, je nachdem die Einwirkungen auf ihn ſind, Schwere [33.] Starrheit chemiſche Qualitäten u. ſ. w.: die Einwirkungen enthalten aber bloß den Grund daß der Stein ſich jetzt und hier ſo äußert: warum er aber überhaupt ſchwer iſt und ſolche und ſolche Qualitäten hat, d. h. ſo und ſo ſich äußert, verhält, das hat keinen Grund, ſondern iſt der Wille ſelbſt, alſo nicht dem Satz vom Grund unterworfen der nur die Form der Erſcheinung des Willens iſt, d. h. die Art und Weiſe wie der Wille ſich allemal objektivirt und von der er in allen Modifikationen dieſer Objektivirung nie abweicht.

[§. 585.]

[1] Die Toleranz welche man oft an großen Männern bemerkt und preiſet iſt wohl immer das Kind der größten Menſchenverachtung: denn erſt wenn ein großer Geiſt von dieſer ganz durchdrungen iſt hört er auf die Menſchen für ſeines Gleichen zu halten und dieſem entſprechende Forderungen an ſie zu machen. Dann freilich iſt er gegen ſie ſo tolerant, wie wir alle gegen die Thiere, denen wir ihre Unvernunft und Beſtialität weiter nicht vorwerfen. Bis dahin aber iſt ſein Zuſtand ähnlich dem eines Menſchen den man, ihm zum Poſſen, in ein Zimmer, deſſen Wände mit lauter ſphäriſch und uneben geſchliffenen Spiegeln bedeckt ſind, geſperrt hätte, ſo daß, wo er hinſieht, ihm ſein mannigfaltig verzerrtes Ebenbild entgegen kommt. Dresden 1816 x, x, x, x.

[2] Wenn man das Uebermenſchliche und Göttliche des Genies erwägt und doch andrerſeits geſtehn muß daß nicht das Genie, ſondern nur der reine Wille, das Nicht-Wollen des Lebens, es ſei, das aus dieſer jammervollen Welt erlöſt; ſo iſt

dies beängſtigend und es erſcheint faſt als ein Unrecht das die ewige Gerechtigkeit begienge. Allein aus folgender Betrachtung geht hervor wie das Genie zum Heil und zur Erlöſung führt. Es iſt, wie Bogen w, w, w, w p 3 [= S. 438.29 f. dieſ. Bdes.] auseinandergeſetzt immer das Leiden, das angeſchaute oder das ſelbſtempfundene was den Willen zum Leben bricht und dadurch von dieſer Welt, die ſeine Sichtbarkeit iſt, erlöſt: nur beim vollkommnen Heiligen reicht hiezu das bloß angeſchaute Leiden hin, das empfundene muß bei jedem Menſchen hinzukommen. Nun iſt das Leiden welches dem Genie, als ſolchem eigen iſt, [3] und dem dieſes nie entgeht, die Oede und Einſamkeit in einer Welt in der es faſt nie auf ſeines Gleichen trifft, ſondern unter ihm ſcheinbar ähnlichen aber in der Hauptſache fremden Weſen ſich herumſtößt: was Diogenes durch ſeine Laterne ausdrückte. Dieſes Leiden reicht ſchon hin dem Genie den Willen zum Leben zu brechen und ihn abzuwenden von dieſer öden freudenleeren Welt in der er wie ein vornehmer edler Staatsgefangner im ſelben Kerker mit gemeinen Verbrechern ſich befindet. Dies Leiden iſt aber von einer edlen Art, es wird durch das Bewußtſein daß es eben nur Folge ſeiner edlern Natur iſt, zwar nicht aufgehoben, aber ſtets gemildert: und doch tritt es bei ihm an die Stelle der gewöhnlichen wildern Schmerzen deren es bedarf um den gewöhnlichen Menſchen vom Willen zum Leben zu heilen —

[§. 586.]

[4] Um zu verſtehn was es ſei das ich für das innerſte Weſen der Welt erkläre und mit dem Worte Wille bezeichne, darf freilich jeder nur ſeinen eignen Willen betrachten, an dem er ein vollkommnes Exemplar hat. Allein er betrachte nicht etwa einen einzelnen Akt dieſes Willens: denn ein ſolcher iſt ſelbſt nur ein Beiſpiel von dem Weſen des Willens überhaupt: bleibt er bei dieſem Akt ſtehn, ſo betrachtet er ſtatt des Willens nur das Motiv dieſes Akts. Als Motiv alles Wollens kann man freilich Glück oder Wohlſeyn nennen: aber dies ſind nur abſtrakte Begriffe, nicht das Weſen des Willens, des Erkenntniß unmittelbar iſt: und der Inhalt jener Begriffe iſt am Ende auch nur Angemeſſenheit dem Willen, ſo daß man dadurch nicht weiter kommt. Um den Willen zu erkennen betrachte Jeder das

innre Weſen jenes Strebens nach Wohlſeyn, [5] deſſen Erkenntniß ihm unmittelbar gegeben iſt, da er ſelbſt, das Erkennen bei Seite geſetzt, nichts iſt als dieſes Streben.

[§. 587.]

Daß die äſthetiſche Beſchauung (die Empfindung des Schönen) leichter erregt wird durch die vegetabiliſche und anorganiſche als durch die thieriſche Welt, dies ſcheint faſt damit in Verbindung zu ſtehn, daß jene erſtere, um aus der Welt des blinden Wollens in die Welt als Vorſtellung einzutreten, des fremden verſtändigen Individuums, als Subjekts des Erkennens, bedarf. Es iſt als dränge ſich die Pflanzenwelt der Beſchauung auf, als verlange ſie nach dem Beſchauer, weil, da ſie ſelbſt nicht unmittelbares Objekt iſt, ſie mittelbares werden möchte, durch fremde Hülfe. Der Gedanke iſt ſehr gewagt, aber bei inniger hingebender Betrachtung der Natur wird man ſeine Wahrheit erkennen.

[§. 588.]

[6] Im Spinoza, und im Bruno finden wir keine Spur von der Verneinung des Lebens, dem NichtWollen, auch in vielen Stellen der Vedas und Puranas finden wir ſie nicht, obgleich ſie hier meiſtens hinzukommt, als Ethik und Asketik. — Auch iſt jene Verneinung etwas dieſer Welt gänzlich fremdes, das nur ſtellenweis in ihr erſcheint als gänzliche Ausnahme [3ß.] und gar nicht hineingehört. Ihr Weſen iſt eben der Wille, nicht ſeine Verneinung, er füllt die unendliche Zeit aus und dieſe Ausfüllung iſt die Welt, ſeine Erſcheinung [3ß.] deren Form wieder iſt die Zeit und der Raum. Es kann daher eine vollkommen wahre Philoſophie geben, die ganz von der Verneinung des Lebens abſtrahirt, dieſe ganz ignorirt: [3ß.] eine eigentlich immanente Philoſophie. eine ſolche darf aber, um konſequent zu ſeyn, gar keine Ethik haben, ſondern bloß Recht[s]Lehre und Staatslehre, d. i. Klugheitslehre.*) Eine ſolche Philoſophie wäre eigentlich die des Bruno und Spinoza, nur daß Spinoza ganz [7] inkonſequent eine Moral mittelſt Sophismen hineingezwängt

[W. ſp. 3ß. n. 3. 20—21:] halb wahr

*) [Sp. 3ß.] Nicht wahr. Die Durchſchauung des principii individuationis kann eintreten, caritas geben, ohne Aufhebung des Willens.

hat, [3a.] die durch nichts begründet iſt als eben durch ſchwache Sophismen. Eine ſolche Philoſophie wäre eigentlich die volle Wahrheit, für jeden der noch auf dem Standpunkt der Bejahung des Lebens ſteht [3a.] alſo eigentlich faſt für jeden Menſchen: ein ſolcher braucht nicht böſe noch laſterhaft, ſondern nur kein Asket, kein Saniaſſi zu ſeyn. Er ſteht „mit markigen Knochen auf der wohlgegründeten feſten Erde", er bejaht das Leben aus voller Kraft, er hat den Lebensmuth der alle Leiden und Beſchwerden des Lebens mit in den Kauf nimmt: und ſeine Philoſophie hat ihn dahin gebracht daß er mit Gleichgültigkeit den Tod heranrücken ſieht auf den Flügeln der Zeit, als einen falſchen Schein, ein ohnmächtiges Geſpenſt, das ihm nichts anhaben kann, [8] da er weiß daß ſogut als im gegenwärtigen Moment das Jetzt für ihn da iſt, es immer ſeyn muß, da es die innerſte Form der Erſcheinung des Willens iſt, weshalb ihn nicht ſchreckt die unendliche Zukunft und unendliche Vergangenheit in denen er nicht wäre; und die nur falſcher Schein und Blendwerk der Maja ſind. Auf dieſen Standpunkt ſtellt Kriſchna zuerſt den Ardſchun als dieſer verzagen will, wie einſt Xerxes, beim Anblick der ſchlagfertigen Heere. Auf dieſem Standpunkt ſteht auch Göthes Prometheus

„Hier ſitz' ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht da[s][1] mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

[§. 589.]

Dresden 1816. y, y, y, y. [1] Es iſt unendlich treffend und tiefſinnig erdacht, daß grade Schiwa den Lingam zum Attribut hat. Denn Vernichtung des Individui und Erhaltung der Species ſind nothwendig Korrelate; der Tod macht die Fortpflanzung nothwendig, und wäre dieſe nicht ſo dürfte auch jener nicht ſeyn.

[1] [Schop.: daß]

[Am Rand, n. 3. 32f.:] Die Lehre von den vier Temperamenten iſt zuerſt von Galenus vorgetragen, und daſelbſt nachzuſehn. Auf einem viel früheren Bogen [XX, 4—5 = S. 213.13f. dieſ. Bdes.] habe ich ſie auf einen deutlichen Ausdruck zurückgeführt.

[§. 590.]

Der Tod ist bitter: aber er ist nur das Schattenbild der Vernichtung des Willens, dessen bloße Erscheinung der Leib ist. Wie der Wille zu seiner Erscheinung muß sich die Gewalt die der Wille erleidet, ehe er gebrochen wird, zum Tode des Leibes verhalten.

[§. 591.]

Die Materie, ohne alle Form und Qualität, ist zwar das der Welt als Vorstellung in allen ihren Erscheinungen gemeinsame, das erste, was nie fehlt; aber sie entzieht sich der Erkenntniß, ist nicht vorstellbar: denn sie ist der Punkt wo die Welt als Wille in die Welt als Vorstellung übergeht. Auch entwickelt sich aus ihr alles Lebendige: daher sprechen sie vom Leben der Materie.

[2] Eben so ist das der Welt als Vorstellung überall gemeinsame die Form der Vorstellung, nämlich Raum, Zeit, Kausalität: aber diese sind im Gegentheil das vollkommenst erkennbare, daher das Gebiet des sichersten Wissens: Sie sind die untheilbare Grenze zwischen Objekt und Subjekt, von welchen beiden aus man gleichermaaßen zu ihnen gelangt: den Weg vom Subjekt aus erkannte zuerst Kant als solchen. Sie liegen also ganz innerhalb der Welt als Vorstellung, nicht zwischen dieser und der als Wille, wie die Materie. Und doch muß man die Materie aussprechen als nichts weiteres als die Vereinigung von Raum und Zeit durch Kausalität, für den Verstand. — Dem denke nach. —

[§. 592.]

Die Wendung des Willens zum Leben ist allerdings für uns ein Uebergang ins Nichts. Denn alles was wir Seiend nennen, diese Welt, ist eben die Erscheinung des Willens zum Leben: [b.] ⟨es[1]⟩ ist immer ein Erkanntes und ein Erkennendes: und ihr Inhalt wo er am vollendetesten, deutlichsten hervortritt ist der Mensch: er ist die vollkommne Objektität des Willens zum Leben, und [3] giebt sich kund als ein konkretes

[1] [Korr.] Basis dieser Erscheinung, oder allgemeine Form derselben

Wollen, d. i. konkrete Bedürftigkeit, als ein Konkrement von 1000 Bedürfniſſen: ſein Daſeyn iſt ein ſtetes Bedürfen, deſſen Befriedigung ſein Leben unterhält und ausmacht, dies Leben iſt demnach ein ſteter Uebergang vom Bedürfniß zur Befriedigung und von dieſer zum neuen Bedürfniß. [33] geht dieſer Uebergang raſch von ſtatten ſo nennen wir es Glück: geht er langſam, Leiden. (daher drückt das Adagio Trauer und Leiden, das Allegro Freude aus). und zwar: folgt auf den Wunſch erſt ſpät die Befriedigung, ſo iſt es Schmerz, Leiden: folgt auf die Befriedigung erſt ſpät der neue Wunſch, ſo iſt es Mattigkeit, leeres Sehnen, languor, Langeweile.

Daſſelbe erſcheint noch in allen Thieren, aber deſto einfacher und mit weniger Reichhaltigkeit der Erſcheinung je mehr ſie ſich ſtufenweiſe vom Menſchen entfernen. Bei den Pflanzen erkennen wir daſſelbe, dem Weſentlichen nach, wieder, doch nur als ein erkenntnißloſes dumpfes dunkles Treiben, als Vegetation. Noch undeutlicher ſprechen alle ſogenannten todten Naturkräfte und Körper daſſelbe aus, zuletzt nur noch als Schwere, Starrheit, Beharren im einmal angenommenen Zuſtande: hier erſcheint der Wille nur noch als ein ganz finſterer Drang, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit.

Mit der Aufhebung des Willens ſind nun alle dieſe Erſcheinungen aufgehoben und alſo auch die Grundbedingung derſelben [4] als Erſcheinungen, die Form des Erſcheinens, alſo Subjekt und Objekt, aufgehoben iſt nun auch jenes beſtändige Treiben und Drängen ohne Ende und Ziel, das in dieſer ganzen Welt in allen ihren Theilen erſcheint, und worin ſich ihr *Weſen an ſich, der Wille*, objektivirt. Die Wendung, Aufhebung des Willens iſt alſo identiſch mit der Aufhebung der Welt. Was übrig bleibt nennen wir *Nichts*, und gegen dieſen Uebergang ins Nichts ſträubt ſich unſre Natur. Dies kommt aber eben daher daß wir der Wille zum Leben ſelbſt ſind und was an uns erkennbar iſt, iſt ſeine Erſcheinung. Daß wir das Nichts verabſcheuen, iſt identiſch damit daß wir das Leben wollen, und nichts ſind als dieſer Wille. — Wenden wir aber den Blick von unſrer eignen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen welche die Welt überwunden und den Willen zum Leben völlig aufgegeben haben, d. h. auf die Heiligen, die, nachdem der Wille faſt nicht mehr da iſt nur noch die Auflöſung ſeiner Erſcheinung, des Leibes,

und mit ihm das gänzliche Absterben des Willens erwarten, [5] so sehn wir in ihnen statt des unruhigen Dranges, der jubelnden Freude und des heftigen Leidens, daraus der Wandel des lebenslustigen Menschen besteht, eine unerschütterliche Ruhe und innige Heiterkeit, einen Zustand zu dem wir nicht ohne Sehnsucht blicken können und den wir als unendlich vorzüglich, [33.] als das allein Rechte, dem gegenüber die Nichtigkeit alles andern klar wird, anerkennen müssen. Diese Betrachtung ist die einzige die uns trösten kann, wenn wir einerseits den endlosen Jammer betrachten der die Erscheinung des Willens, d. i. die Welt, ausmacht und andrerseits, indem wir den Willen und mit ihm seine Erscheinung aufgehoben denken, das leere Nichts vor uns haben. Auf diese Weise, nämlich durch Betrachtung der Heiligen, die das Leben freilich selten, wohl aber die Geschichte und mit besser verbürgter innerer [33.] unverkennbarer Wahrheit die Kunst uns vor die Augen bringt, wollen wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das Ziel aller Tugend und Heiligkeit dasteht, und das wir, wie die Kinder das Finstre, fürchten, verscheuchen, statt es [6] zu umgehn wie die Indier, die an seine Stelle bedeutungsleere Worte setzen, die Bramanen, Resorbtion in den Urgeist und die Buddhaisten Nieban. (siehe asiatick researches und Upnek'hat) Was nach Aufhebung des Willens übrig bleibt ist für die welche noch wollen freilich Nichts: aber für die deren Wille sich gewendet hat, ist eben diese unsre reale Welt, mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts.

[§. 593.]

Wer einen Lohn seiner Thaten sucht, sei es in dieser Welt, oder in einer künftigen, ist ein Egoist: verliert er den erstern durch den Zufall der diese Welt beherrscht, oder [33.] den zweiten durch die Leerheit des Wahns der ihm die künftige erbaute, so ist dies einerlei: nämlich in beiden Fällen nur ein Anlaß der ihn vom Wollen, vom Nachgehn der Zwecke, heilen könnte.

Wenn aber einmal Einer Zwecke [7] seiner Selbstsucht hat, so muß ich ihn mehr achten, wenn er es nach Weise des Macchiavelli angreift, und durch Klugheit und Kenntniß der

Urſachen und Motive aus denen Wirkungen hervorgehn, ſeine Zwecke zu erreichen ſucht; als wenn er viele Almoſen vertheilt in der Zuverſicht dereinſt alles zehnfach wiederzuerhalten und ſo in jener Welt als ſteinreicher Mann aufzuſtehn. [33.] (Zwiſchen beiden iſt kein Unterſchied als der der Klugheit) Und freue ich mich gleich der Linderung die ein Unglücklicher durch dieſen Mann erfährt, ſo würde meine Freude doch ganz dieſelbe ſeyn, wenn ein Zufall, ein ausgegrabner Schatz, dem Unglücklichen geholfen hätte.

Doch iſt nicht zu überſehn, daß mancher aus reiner Liebe (die Mitleid iſt) und gutem Willen giebt; aber wenn er von dieſem Thun ſeiner eignen Vernunft Rechenſchaft geben will, aus Mangel der Erkenntniß und wahrer Philoſophie, ſeine Vernunft mit allerlei Dogmen beſchwichtigt. Solches iſt ganz gleichgültig und nimmt ſeiner That nicht ihre wahre Bedeutung und ihren Werth. —

[§. 594.]

[8] Was der Erkenntniß ganz und gar nur als ſolcher, zukommt, und gar nicht dem was erkannt wird, (dem Willen) [33.] was allein abhängt vom Erkanntwerden, nicht von dem was erkannt wird (dem Willen), was daher Allem, was erkannt wird, ohne Unterſchied zukommt, was folglich die allgemeinſte Bedingung die Form aller Erkenntniß iſt, — dies muß am vollſtändigſten erkannt werden und ſeine Erkenntniß muß völlig befriedigend genügend und erſchöpfend ſeyn [33.] indem nichts Unerkanntes übrig bleiben kann. Dieſes nun iſt der Satz vom Grund. Seine Erkenntniß, rein von allem Inhalt der Erſcheinung, iſt Mathematik und [33.] reine Naturwiſſenſchaft fließend aus dem Geſetz der Kauſalität [33.] und Logik, denen man ebendeshalb eine Evidenz beilegt, nach der alle andre Erkenntniß vergebens ſtrebt. [33.] Denn unſre Erkenntniß dieſer Art hat keine Gränze, keine Dunkelheit: auf das vollkommenſte erkennen wir alle Verhält[niſſe]: allein auch nichts als Verhältniſſe; denn jene Erkenntniß iſt ganz inhaltsleer und bloße Form. Jede Erſcheinung die jene Formen erfüllt, hat ſchon etwas grundloſes in ſich, wodurch ſie an Evidenz und Durchſichtigkeit verliert, und dies grundloſe iſt das Ding an ſich. [33.] Denn eben das was in der Erkenntniß nicht ihre Form iſt, ſondern als an ſich unerkennbar nur durch

[33. n. 3. 17:] Vergleiche Bog. ffff, 8 seqq: [= S. 376. 8 f. dieſ. Bdes.]

sein Eingehn in diese Form erkennbar geworden ist, dies ist dieser Form eigentlich fremd, kann nie auf diese bloße Form zurückgeführt, noch folglich durch sie ergründet werden: es ist das was erkannt wird, das Ding an sich der Wille. [Sp. 33.] Es kann nie objektiv vollständig erkannt werden, sondern nur indirekt, indem das Subjekt des Erkennens immer zugleich Individuum und als solches der Wille selbst ist, und durch diese Reflexion das Wesen des Dinges an sich erkennt, als Identisch mit dem was es seinen Willen nennt. Wenn alle Mathematik es nur mit dem Raum und der Zeit die jene Erscheinung füllt zu thun hat, und wenn das Gesetz der Kausalität in seiner Anwendung nie mehr erklärt als warum die Erscheinung grade jetzt hier, und hier grade jetzt ist; so bleibt noch immer ihr innerstes Wesen unerklärbar und es wird doch erkannt, als Qualität, Art des Wirkens, Karakter. Es ist grundlos, eben weil es an der Erscheinung das ist, was nicht ihre Form ist, also nicht Satz vom Grund ist. Sofern es diese Form angenommen hat, sofern ist es auch vollkommen begreiflich, aber was es an sich sei geht aus dieser Begreiflichkeit nie hervor. So wenig als der Inhalt der Erkenntniß aus ihrer Form, dem Satz vom Grund,

[1] erklärbar ist, so wenig ist es die Erkenntniß überhaupt, weil Dresden 1816. z,z,z,z. diese von der Form schon vorausgesetzt wird. Daher müssen wir die Welt für unsre Vorstellung, d. h. für abhängig vom Subjekt des Erkennens ansprechen, und das Subjekt bleibt stets unerkannt. [Sp. 33.] Dies ist das x & y im 42 § „über den Satz vom Grund.“ [1]

Dieses, nebst dem unergründlichen Inhalt der Erscheinung, hat die Skepsis über die Realität der Außenwelt erregt. Eine Skepsis die sich selbst nie verstand. Denn einerseits ist die Realität der Außenwelt, welches ihre Unabhängigkeit vom Erkennenden heißt, schlechthin zu leugnen, denn sie ist Vorstellung und als solche nur für das vorstellende Subjekt. Daß sie aber noch außerdem etwas sei, und was, darüber findet Jeder vollkommnen Aufschluß in sich selbst, weil er einerseits das ganze vorstellende Subjekt und andrerseits der ganze Wille ist. Sein Leib ist ihm zwiefach gegeben: einmal als Vorstellung und darin ganz gleich jedem andern Objekt das er erkennt: und zweitens als Wille: [Sp. 33.] und die Erkenntniß der Identität beider ist unmittelbar, und wird ausgedrückt durch „Ich“.

[1] [S. Bd. III dies. Ausg. S. 74.]

[§. 595.]

[2] Geſetzt eine vollendete Naturwiſſenſchaft ſtellte nach dem Kauſalzuſammenhang die Reihe der Erſcheinungen dar, von der rohen Materie und den bloß mechaniſchen Kräften zu den chemiſchen, polaren, vegetativen, animaliſchen; ſo wäre das letzte Glied der Kette die Thieriſche Senſibilität und das Erkennen. Aber dann würde dieſe Naturwiſſenſchaft, am Ziele angelangt, mit Erſtaunen gewahr werden, daß das letzte Glied der Erklärung, die Folge aus allen früheren Urſachen, das Erkennen, ſchon beim erſten Glied vorausgeſetzt war: denn die Materie iſt bloß für die Vorſtellung da. Aus der Kette wird ein Kreis.

[§. 596.]

Geſetzt [33.] es Würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit geſtattet der Erdgeiſt käme hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichſten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirkſamkeit zerſtöhrte, dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeſchichte geändert und Perioden der größten Kultur und Aufklärung herbeigeführt haben würde[n], die aber das blindeſte Ungefähr [Sp. 33.] der unbedeutendeſte Zufall bei ihrer Entſtehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, [Sp. 33.] welche Früchte für ganze Weltalter getragen hätten die ſie aber, [3] durch Irrthum und Thorheit verleitet, an unwürdige und unfruchtbare Gegenſtände nutzlos verſchwendeten oder gar ſpielend vergeudeten: — wir würden ſchaudern und wehklagen über die verlornen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeiſt würde lächeln und ſagen: „Die Quelle aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen iſt unerſchöpflich und unendlich wie Zeit und Raum; denn ſie iſt[1], eben wie dieſe Form aller Erſcheinung, doch auch nur Erſcheinung, Sichtbarkeit des Willens: gegen [b.] ⟨ſie⟩ jene unendliche Quelle iſt jede endliche Größe verſchwindend: jeder im Keim erſtickten Begebenheit oder Werk ſteht zur Wiederkehr die Unendlichkeit offen: in dieſer Welt der Erſcheinung iſt ſo wenig wahrer Verluſt als wahrer Gewinn möglich. Nur der Wille iſt, er das

[33. n. 3. 8:] conf: xx, 5 [= S. 214.7f. dieſ. Bdes.]

[1] [Vergl. die veränderte Faſſung in Welt als W. u. Vorſt. I S. 216.26: „denn jene ſind, ...“]

Ding an sich, er, aus dem alle jene Erscheinungen quellen. Seine Selbsterkenntniß und [b.] ⟨Selbstaufhebung⟩[1] ist die einzige Begebenheit an sich.[2]

[§ 597.]

[4] Das Schöne der Baukunst liegt darin, daß sie die allgemeinsten Eigenschaften der Materie (d. i. der unvollkommensten Sichtbarwerdung des Willens, die jedoch sich zu den andern wie der Grundbaß verhält) Starrheit und Schwere, anschaulich macht. Denn indem die nur mit diesen Eigenschaften begabte Materie, fremden Zwecken, dem Bau, dient, werden jene ihre Eigenschaften, (ihre Willensäußerungen) zwar keineswegs aufgehoben, aber vom kürzesten Wege weg, einen längern geleitet: das ganze Gebäude hat die Neigung ein Klumpen zu seyn, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden: aber eben diese Neigung, dieses Streben, wird an der unmittelbaren Befriedigung gehindert, und ihm nur eine mittelbare durch Umwege gestattet, z. B. der Balken kann nur mittelst der Säule die Erde drücken, das Gewölbe muß sich selbst tragen [5] und nur mittelst der Pfeiler sein Streben zum Erdball befriedigen. Eben nun durch diese Hemmung und diese Umwege zu welchen die Aeußerungen des der Materie inwohnenden Willens gezwungen werden, entfalten sich diese Aeußerungen, diese Eigenschaften der rohesten Materie: grade so wie die Eigenschaften des Wassers (Schwere, Formlosigkeit, Flüssigkeit, Durchsichtigkeit, leichteste Verschiebbarkeit u. s. w.) sich am besten zeigen indem das Wasser nicht ungehindert dahin fließt, sondern zu Umwegen gezwungen, fällt, sich theilt, zerstäubt, schäumt, in die Höhe spritzt und so auf mannigfaltige Weise sein Wesen entfaltet.

Darum liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Theils, [3₃.] nicht zum äußern willkührlichen Zweck des Gebäudes sondern zum Bestand des Ganzen; [3₃.] in seiner Nothwendigkeit an seiner Stelle, die so groß seyn muß, daß wo möglich, so bald irgend ein Theil weggenommen würde, das Ganze einstürzte: denn nur indem jeder Theil trägt grade so viel er kann, und jeder gestützt ist grade wo er muß [6] wird das

[1] [Sp. Korr.] darauf sich entscheidende Bejahung und Verneinung (dies setzt das vierte Buch [der Welt als W. u. Vorst.] voraus) [Die runden Klammern sind vom Herausg. hinzugefügt.]

[2] [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 216,9—35.]

Spiel der Starrheit und Schwere mit einander ſichtbar [33.] welche das Leben des Steins ausmachen, und es offenbart ſich die einfachſte Erſcheinung des Willens[,] der Grundbaß der Natur. [W. ſp. 33.] Darum iſt es zum äſthetiſchen Genuß eines Werkes der Baukunſt nothwendig ſeine Materie zu kennen, ihrem Gewichte und ihrer Starrheit, und Zuſammenhang nach. Unſre Freude an einem ſolchen Werke würde plötzlich ſehr verringert werden durch die Nachricht es ſei nur von Holz: eben weil dies die Bedeutung und Nothwendigkeit aller Theile ändert: ein Gebäude von dem wir wüßten es ſei aus verſchiedenen Materien von ſehr ungleicher Dichtigkeit und Schwere, die aber von Außen nicht zu unterſcheiden, wäre ganz ungenießbar. Dies beweiſt, daß es eigentlich die beſagten Grundkräfte der Natur ſind welche durch die Baukunſt zu uns ſprechen.

Die[1] Regelmäßigkeit des Gebäudes dient nur zur leichtern Ueberſicht des Ganzen und erhält ihre Schönheit durch Offenbarung der Geſetze des bloßen Raums in regelmäßigen Figuren, welches die dritte Schönheit der Architektur iſt. Die Regelmäßigkeit iſt nicht durchaus nothwendig; denn auch Ruinen ſind noch ſchön.

Nächſt dieſen thut die Beleuchtung viel, theils ſofern ſie alle Theile und das Verhältniß aller Theile leicht und deutlich ſichtbar macht, theils indem die Natur des Lichts, des Erfreulichſten der Dinge, eben indem es von der undurchſichtigen Materie aufgefangen, gehindert, zurückgeworfen wird, ſich hier am reinſten entfaltet und ſichtbar wird.

Weil aber bei der Anſchauung ſchön beleuchteter Architektur, das Objektive derſelben, ihr Gehalt, die Offenbarung des Willens, ſo ſehr wenig iſt; ſo herrſcht das Bewußtſein des Beſchauers als willenreines Subjekt des Erkennens hier mehr, als bei irgend einer andern Gattung des Schönen, vor: alſo das Subjektive und Formelle der Anſchauung. In dieſer letzten Hinſicht iſt das Drama der Gegenſatz der Architektur, und das andre Extrem der ſchönen Kunſt überhaupt.

[§. 598.]

[7] Wie auf dem tobenden Meer, das, nach allen Seiten unbegränzt, heulend Waſſerberge erhebt, auf einem Kahn ein Schiffer ſicher ſitzt, ſeinem Fahrzeug vertrauend; ſo vertraut und ſtützt der Menſch ſich auf dem principio individuationis [33.] und ſitzt ruhig mitten in einer Welt voll Quaalen. Er iſt der ganze Wille zum Leben, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, und wir

[1] [Der Teil von „Die“ bis „ſchön“ iſt früher als der vorhergehende Teil des Zuſatzes.]

müſſen dieſe Erſcheinung ein Leiden nennen. Tief im Innerſten iſt er ſich bewußt dieſer Wille zu ſeyn. Aber dieſe unendliche Welt, voll Leiden, in unendlicher Zukunft und unendlicher Vergangenheit liegend, iſt ihm fremd, iſt ihm ein Mährchen; nur ſeine verſchwindende Perſon und die ausdehnungsloſe Gegenwart hat Wirklichkeit für ihn. Aber Grauſen ergreift ihn ſobald er irre wird am principio individuationis; ſo, wenn es ſcheint als käme ein Todter wieder, oder eine Zukunft werde ſicher verkündigt, oder das Ferne werde wie das Gegenwärtig[e] erkannt [W. ſp. Z.] oder eine Veränderung geſchehe ohne Urſache; kurz, ſo oft der Satz vom Grund, der das principium individuationis iſt, in irgend einer ſeiner Geſtalten Ausnahmen zu leiden ſcheint.

Da merkt er, wie der Wille zum Leben der er ſelbſt iſt, in Allem lebt, wie in ihm, [8] und wie alle Leiden der Welt, in Vergangenheit und Zukunft die ſeinen ſind, und er doch nichts iſt als eben dieſer Wille.

Werden und Veränderung kommt nur der Erſcheinung zu, nicht dem Ding an ſich dem Willen? wie denn iſt Erlöſung, Wendung des Willens, eine Veränderung im Dinge an ſich zu faſſen? — Kannſt du es faſſen und verſtehn, wie ein Menſch der durch und durch nur Wille zum Leben iſt, ſein Leben opfert um Andre zu retten? oder wie er, der lauter Begierde iſt, die objektivirt in ſeinem ganzen Leibe erſcheint, ſich jede Befriedigung freiwillig verſagt, als Saniaſſi in Büßungen und Kaſteiungen ſein Leben zubringt? ja ſich plötzlich alſo verändert, wie Benvenuto Cellini im Gefängniß? [Z.] wie Göthe's ſchöne Seele, wie Spinoza, wie Raimund Lullius, wie alle Bekehrte: haſt du das gefaßt, ſo weißt du wie ein Anderswerden im Ding an ſich zu denken iſt.

[1] Das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung iſt nicht ohne Sinn und Bedeutung, und das alte ſtets bekämpfte Philoſophem vom freien Willen iſt nicht grundlos, wenn gleich erwieſen iſt, daß der individuelle Wille, der empiriſche Karakter konſequent iſt und ſtets ſich angemeſſen handelt d. h. eben auch im Einzelnen will, was er im Ganzen will, daher ſich im einzelnen Fall nicht verleugnen kann, ſondern mit der Nothwendigkeit eines Naturgeſetzes in jedem einzelnen Fall handelt, wie es mit ſeinem Streben im Ganzen übereinſtimmt. Das einzelne Motiv, eine Erkenntniß gemäß dem Satz vom Grund, iſt da

Bogen 1. 1816. Dresden

nur eine Gelegenheitsurſache zur Offenbarung des Willens, und dem chemiſchen Reagenz zu vergleichen. Aber der Wille im Ganzen kann ſich ändern und dieſer Wille liegt außer der Natur und ihren Geſetzen, wie ſeine Erſcheinung innerhalb dieſer. Wie das Motiv, das die Erſcheinung des Willens offenbart, indem es ein[en] einzelnen Willensakt mit Nothwendigkeit herbeiführt, eine einzelne Vorſtellung, eine Erkenntniß gemäß dem [2] Satz vom Grund iſt; ſo iſt die Erkenntniß welche der Wendung des Willens vorhergeht, Erkenntniß der Idee, des Ganzen der Welt, d. i. Selbſterkenntniß des Willens. —

Nur gänzliche Reſignation erlöſt: die Grade der Güte oder Bosheit des Charakters, deren Spiegel der Lebenslauf iſt, zeigen nur an wie nahe oder ferne man von der Reſignation iſt, und welche Quaalen dieſem Grade von Lebenswillen entſprechen müſſen, bis zum Punkt der Beſinnung, der wahren Erkenntniß, auf welche die Reſignation folgt.

[§. 599.]

Daß die Geometrie zuletzt auf Arithmetik zurückgeführt werden muß, um anwendbar zu ſeyn, d. h. die Linien und Flächen auf Zahlen, d. h. die räumlichen Größen auf zeitliche — dies hat folgenden Grund. Es giebt abſtrakte Begriffe eigentlich nur für Zahlen, nicht für räumliche Größen. Der Begriff 10000 iſt vom Begriff 10 wirklich verſchieden, ich denke beim erſtern ein beſtimmt vielfaches des letztern, in welches ich jenes für die Anſchauung in der Zeit auflöſen kann, d. h. zählen. Aber beim abſtrakten Begriff, (alſo ohne anſchauliche Vorſtellung) von einer [3] Meile und bei dem von einem Fuß denke ich durchaus daſſelbe nämlich räumliche Größe überhaupt. Will ich ſie unterſcheiden, ſo muß ich entweder die räumliche Anſchauung a priori zu Hülfe nehmen, oder den abſtrakten Begriff der zeitlichen Anſchauung d. i. die Zahl. Da nun die Materie aller Wiſſenſchaft abſtrakte Begriffe ſind und dieſe nur der Zahl unmittelbar zukommen, nicht der räumlichen Größe; ſo muß letztere als Zahl gedacht werden, d. h. Geometrie in Arithmetik überſetzt werden. Nur ſo erhält man abſtrakte Begriffe von den Verhältniſſen räumlicher Größen zu einander. Von den Geſetzen dieſer Verhältniſſe giebt es freilich unmittelbar Begriffe z. B.

der Sinus wächst im Verhältniß des Winkels: soll aber die Größe dieses Verhältnisses angegeben werden so bedarf es der Zahl, wenn man es in abstracto wissen, nicht bloß räumlich anschauen will. Des Abstrakten Wissens bedarf es aber zur Anwendung: denn nur nach allgemeinen Principien läßt sich jeder einzelne Fall unmittelbar bestimmen. [33.] Ein auserlesnes Beispiel hievon liefern die Tafeln der Logarithmen der trigonometrischen Funktionen, verglichen mit der räumlichen Anschauung des Triangels: was in dieser mit Einem Blick vollkommen und mit äußerster Genauigkeit aufgefaßt wird, wie nämlich der Cosinus abnimmt indem der Sinus wächst, wie der Cosinus des einen Winkels der Sinus des andern ist, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. s. w. — welches ungeheuren Gewebes von Zahlen, mühselig berechnet, bedurfte es nicht um dieses auszudrücken, (wie muß sich die Zeit mit ihrer Einen Dimension quälen um die drei Dimensionen des Raumes auszudrücken!) aber dies war erfordert um die Verhältnisse des Raums in abstrakten Begriffen zu haben, diese konnten nicht unmittelbar aus der Anschauung des Raums gebildet werden, sondern erst durch das Medium der Zeit d. i. der Zahl. — Wie sich zu dem räumlich angeschauten Triangel dieses Gewebe von abstr[akten] Begriffen der Zahlen verhält, so muß sich zum ganzen Wesen der Welt, dessen jeder sich anschaulich, mehr oder minder klar ganz und gar bewußt ist, die wahre Philosophie verhalten.

[§. 600.]

[4] Der Wille zum Leben führt dies große Trauer- und Lust-spiel auf eigne Kosten auf. Daher ist er unumschränkter Herr darüber. Für die Vorstellung selbst ist, daß er sie will, Rechtfertigung genug, wie sie auch ausfalle. Die Vorstellung kann nicht wegfallen so lange sie ihm gefällt.

Es giebt sonderbare Züge durch die der einzelne Mensch zu erkennen giebt, wie er sich seiner als des ganzen Willens zum Leben bewußt ist, dem die fernste Zukunft wie die Gegenwart angehört, ihm daher nicht gleichgültig ist, so wenig, daß er vielmehr seine persönliche Existenz aufs Spiel setzt, ja aufopfert, um auf eine sehr ferne Zukunft zu wirken, als Beispiel. Dies ist eigentlich der Fall, wenn einer sich selbst opfert oder wenigstens stark aufs Spiel setzt um ein großes Unbild, das ihm oder Andern widerfahren, zu rächen oder eigentlich zu strafen: denn Rücksicht auf die Zukunft ist es, die Strafe von der Rache unterscheidet. Rache sieht bloß rückwärts und bloß auf den einzelnen Fall: Strafe vorwärts und auf die Idee des Falls.

Rächt einer eine persönliche Beleidigung, nicht blind, sondern vernünftig, so straft er: [5] er will daß kein zweiter etwas ähnliches gegen ihn wage: er kann zu diesem Zweck sogar sein Leben in Gefahr setzen (doch nie gradezu opfern) so beim Duell. Er hat also die Zukunft seines individuellen Lebens im Auge.

Straft der Staat, so ist es für die Zukunft; so weit das Dasein dieses Staates dauert: also der Verein hat die Zukunft seiner individuellen Dauer im Auge.

Diese beiden Fälle stimmen überein mit der Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, sind daher völlig für die gemeine Denkart motivirt und vernünftig.

Hat aber einer ein großes Unbild erlitten oder nur gesehn, und rächt es indem er sich selbst der Rache gradezu opfert; so ist das Strafexempel für ihn als Individuum ohne allen Nutzen: auch ist hier kein Verein, Staat, der fortbesteht: vielmehr liegt in der Natur der Sache da[ß][1] dieser das Unbild nicht rächen konnte oder wollte, da das Individuum die Rache so theuer erkauft. [6] Auch muß man nicht etwa [an] ein tyrannicidium denken, welches Befreiung des Vaterlandes, nicht Rache, ist. Sondern bloße Rache soll da seyn: wie es mehrere Fälle gab, wo einer einen mächtigen Unterdrücker, noch nach Jahren, aufsuchte und mordete und nachher dafür selbst auf dem Schafott starb, wie er vorhergesehn, ja oft nicht zu vermeiden strebte, da sein Leben nur noch seine Rache zum Zweck hatte, die nun erfüllt ist.

Wenn ein solcher sich das eigentliche Motiv auch nicht in abstracto deutlich denkt, so ist es doch dieses: daß in dem Schauspiel des Lebens (dessen ganzer Wille er selbst ist) kein so ungeheures Unbild wieder vorkommen soll, sondern daß jeden künftigen Unterdrücker das Beispiel schrecke von einer Rache, gegen die er sich nimmer schützen kann, da Todesfurcht dem Rächer keine Wehrmauer ist.

Hier ist kein Aufgeben des Willens zum Leben: denn da wäre Resignation: sondern es ist starker Wille zum Leben, der aber nicht mehr an der einzelnen [7] Erscheinung klebt, sondern die ganze Idee umfaßt, das Leben will, aber es frei von so ungeheurem, empörenden Unbild. Daher ist solche Rache erhaben und höchst grandios: sie offenbart die Erkenntniß der Idee

[1] [Schop.: das]

des Lebens, des Willens d. i. des Dings an ſich, ſtatt der Erſcheinung.

(Es muß noch beſſere Beiſpiele als den Samſon geben) Hamlet? [Sp. 33.] Der Spaniſche Biſchoff mit dem Giftwein für die Franzoſen [u.] Montaigne [Essais] p 527. [Buch 2, Kap. 12.][1] — Eine ſolche Geſinnung giebt ein ſeltſames Gegenſtück zum Aufopfern für Andre: (Arnold von Winkelried) davon öfter[2] geredet.

[§. 601.]

Man hat wollen die Folge der Handlung aus dem Motiv verſtehn aus der Folge der Wirkung aus der Urſache [33.] und weil es nicht gelang ſetzte man ſie als ein toto genere Verſchiedenes, freier Wille: eben ſo das thieriſche Leben aus Elektricität und Chemismus, dieſen wieder aus Mechanismus: ſo immer das Nähere aus dem Ferneren, das Unmittelbare aus dem Mittelbaren, das Starkerſcheinende aus dem Schwacherſcheinenden, das Anſich aus der Erſcheinung. Ich ſchlage den entgegengeſetzten Weg ein: aus der Art wie das Motiv deinen Willen bewegt, ſollſt du verſtehn wie die Urſache die Wirkung bewegt [8] aus den auf Motiven erfolgenden (vulgo willkührlichen) Bewegungen deines Leibes die ohne Motiv erfolgenden (organiſchen, vegetativen) aus dieſen die lebende Natur, den Chemismus, den Mechanismus [33.] und aus dem Wirken des Motivs das Wirken der Urſach: Alſo aus dem Unmittelbaren das Mittelbare, aus dem Nahen das Ferne, aus dem Vollkommnen das Unvollkommne, aus dem Ding an ſich, dem Willen, die Erſcheinung.

Dies iſt die eigentliche Originalität meiner Lehre, wodurch ſie durchaus im Gegenſatz ſteht mit allen früheren Verſuchen und von Grund aus die Methode der Unterſuchung ändert. — Nicht aus der Erſcheinung das Ding an ſich, [33.] was ewig mißlingen mußte, ſondern umgekehrt ſoll erklärt werden. — Aus dir ſollſt du die Natur verſtehn, nicht dich aus der Natur. Das iſt mein revolutionaires Princip. [Sp. 33.] Conf: Bog. yyyy, 8 seqq: [= S. 448.17 f.] 1111, 1—8 [= S. 393.35 f.] 7,[6, 7][3] [= S. 483.23 f. dieſ. Bdes.]

[33. u. 3. 31:] *Γνωθι σαυτον.*

[1] [Die Ergänzung dieſes Citats erfolgte gemäß W. als Wille u. Vorſt. I S. 423 Anm., da ſich auf der oben angegebenen Seite weder in Schopenhauers Bibliothekexemplar (La Haye 1727), noch in anderen Montaigne-Ausgaben etwas Hierhergehöriges fand.]

[2] [H, 2 SSS, 1 f. WWW, 2 f. = S. 34.4 f., S. 313.16 f., S. 332.9 f. dieſ. Bdes.]

[3] [Schop.: 7,8]

[§. 602.]

Bogen 2. Dresden 1816

[1] Kommt je eine zweite Ausg[abe] meiner Abhandlung über die Farben; so soll am Ende stehn:

„Literarischer Zusatz zum bessern Verständniß des letzten Paragraphen."

Dann folgen die Anführungen alles dessen was gegen Göthe's F[arben]L[ehre] bis 1816 geschrieben [33.] (die ich mir von Seebeck erbitten werde, der genaues Register hält.) und am Ende das Homeridische Epigramm

Χαλκεη παρθενος ειμι Μιδεω δ'επι σηματος κειμαι

u. s. w.

Dies nutzt dem Nachkommen als literarische Notiz. Den Zeitgenossen sichert es vor fernerem Irreführen durch die Urtheile dieser Midasse. Mich setzt es in offne Fehde gegen sie, die mir doch nie vergeben würden, daher es besser ist daß der Grund ihres Hasses recht am Tage liege: ich verhalte mich zu ihnen nach dem Rath des alten Samniters. Darum verfahre ich wenn nicht wie Apoll mit dem Marsyas, doch wie derselbe mit dem Midas.

[§. 603.]

[2] Wie nach jeder bedeutenden Entdeckung die Verkleinerer dieselbe schon in alten Schriften vorfinden; so finden Spuren meiner Lehre sich fast in allen Philosophien aller Zeiten. Nicht bloß in den Vedas, dem Platon und Kant, der lebenden Materie des Bruno, des Glisson und Spinoza und den schlummernden Monaden Leibnitzens, sondern durchaus in allen Philosophien den ältesten und neuesten: aber immer in der

---

[Sp. 33. n. 3. 21 f.:] Absurd sind folgende Sätze:

Die Materie besteht aus Monaden d. i. erkennenden Subjekten. —

Die rohe Materie lebt: da doch leben Organischseyn bedeutet: es von der rohen Materie prädiciren also widersprechend ist.

Die Welt ist Ausdehnung und Denken.

Und doch stellten die vorzüglichsten Geister solche Sätze auf, und andre gaben ihnen Beifall, während der Haufen das Absurde derselben belachte. Daher: weil jene großen Geister die Wahrheit intuitiv erkannten, sie aber nicht rein und isolirt auszusprechen vermochten und sie daher mit den Schlacken der Absurdität zu Tage brachten

mannigfaltigſten Einkleidung, Verwebung mit Abſurditäten die in die Augen fallen, und in den barockeſten Geſtalten in denen man ſie nur wiedererkennt, wenn man ſie ſucht. Es kommt mir grade ſo damit vor, wie man in allen Thieren den Typus des Menſchen wiederfindet, aber ſonderbar verunſtaltet, unvollendet, bald verkümmert, bald monſtrös, bald als rohen Verſuch, bald als Karikatur. Das Uebermüthige dieſes Vergleichs iſt nur ein Corollarium des Uebermuths der überhaupt darin liegt ein neues philoſophiſches Syſtem aufzuſtellen: [3] denn eben dadurch erklärt man alle früheren Verſuche für mißlungen, den ſeinigen aber für den Gelungenen [33.] und wer nicht ſo denkt und doch der Welt ein neues Syſtem anheften will; iſt nothwendig ein Charlatan. Es iſt bisher in der Phil[oſophie] geweſen wie in den Auktionen; wo jeder der zuletzt geſprochen, eben damit alles früher Geſagte nichtsgeltend macht.

Ich geſtehe übrigens daß ich nicht glaube daß meine Lehre je hätte entſtehn können, ehe die Upaniſchaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menſchen Geiſt werfen konnten. Aber freilich ſtanden [33.] (wie Diderot ſagt) viele Säulen da und die Sonne ſchien auf alle: doch nur Memnons Säule klang.

[33.] Rameau's Neffe.

[§. 604.]

Die Aehnlichkeit und der Uebergang in einander von Genie und Wahnſinn, beſteht darin, daß beide das einzelne gegenwärtige Ding außer ſeinem Zuſammenhang mit allen andern (dem Satz vom Grund) erkennen. Das Genie weil ihm ein Fall für Tauſend gilt und ihm daher dies eine Ding alle andern der Art repräſentirt, d. h. es erkennt die Idee. Der Wahnſinn, weil er den Zuſammenhang [4] verloren hat, weshalb er wenn er über die Gegenwart hinaus in die Vergangenheit oder Zukunft blickt, meiſtens ſich einen Zuſammenhang erdichtet. Das eigentlich Gegenwärtige erkennt er meiſtens ganz richtig, aber im Zuſammenhang deſſelben mit einem irgend Abweſenden irrt er ſogleich; daher hält er eine gegenwärtige Perſon leicht für identiſch mit einer ganz andern abweſenden, oder erkennt ſonſt Gekannte nicht. — Dieſerwegen glaubte ich eine Zeitlang Wahnſinn ſei eigentlich bloß Krankheit des Gedächtniſſes: doch iſt dies nicht: viel Wahnſinnige haben viel Gedächtniß. [33.] Aber

der Faden des Gedächtnisses ist zerrissen, der zusammenhangende Fortlauf. Die vergangene einzelne Vorstellung steht auch einzeln und abgerissen in ihrem Gedächtniß, wie meistens die gegenwärtige, und sie füllen die Lücken mit Fiktionen. Es ist als ob beim Wahnsinn und Genie einzelne Vorstellungen so sehr erhellt wären, daß die übrigen der Kette dadurch verdunkelt werden: der aequalis tenor der Ketten fehlt ihnen. Daher die Untauglichkeit des Genies zur Mathematik, in der das Gedächtniß eine Hauptrolle spielt durch gleichmäßiges Behalten ganzer Reihen von Schlüssen.

[§. 605.]

Nach Welt-Anfang und Ende, Zustand vor und nach dem Tode u. s. w. fragen, worin der Zweck fast alles Philosophirens vor Kant bestand, und wozu uns allerdings die bloße Vernunft treibt: — dies ist das widersprechende Beginnen, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung erkennen zu wollen: die Sonderung und Erkenntniß beider ist die wahre Ph[ilosophie].

[33.] Alle Mythen vom Zustande nach dem Tode, von Vergeltung und Strafe, alle Religionen, sind solche Versuche das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruiren: nach einer solchen Konstruktion wäre die Welt eine Frucht deren dicke Schaale ihre ganze Masse ausmachte ohne Fleisch und Kern. So gut gemeint solche Mythen, ja zweckdienlich und ersprieslich sie seyn mögen; so sind sie doch für den Philosophen was chinesische Götzen dem Phidias wären. Und auch die Wahrheit hat ihre Rechte.

[§. 606.]

[5] Der die Werke der Liebe übt, dem ist der Schleier der Maja von den Augen gefallen, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen. Er erkennt sich in jedem Wesen, und auch in dem Leidenden: die Verkehrtheit verläßt ihn, mit welcher der Wille zum Leben, der sich nicht recht erkennt, hier, als dieses Individuum flüchtige, gaukleriſche Wollüste genießt, während er dort als jenes Individuum leidet und darbt, und nicht sieht daß er wie Atreus sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann dort jammert über unverschuldetes Leid, und hier frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, in beiden Fällen weil er nur die Erscheinung erkennt, welche der Satz vom Gr[unde] beherrscht, nicht das Ding an sich, den Willen, der sich in Allem objektivirt und doch nur Einer ist: von diesem Wahn und Blendwerk des Maja geheilt seyn und Werke der Liebe üben, ist Eins: wer dahin gelangt ist, macht

jedes Leiden das er ſieht zu ſeinem eigenen: und indem er nun des Entbehrens und Entſagens [6] um die immer noch größern Leiden Andrer zu mildern, kein Ende findet; ſo dämpft dieſes ſtete Entſagen und dies ſtete Erkennen des Jammers der vom Leben unzertrennlich iſt, und der Nichtigkeit der Genüſſe die er opfert, dies Alles dämpft den Willen zum Leben in ihm, bis dieſer ganz verliſcht und die Erlöſung für ihn da iſt.

[§. 607.]

Die Eintheilung der geſammten Naturwiſſenſchaft in die beſchreibende und in die Lehre von den Veränderungen iſt ganz richtig.

Die beſchreibende hat für die Phil[oſophie] eigentlich nur dadurch Werth, daß ſie die Stufenleiter der Weſen richtig darſtellt, wodurch ſie die verſchiedenen Potenzen der Objektivirung oder Manifeſtation des Willens [3₃.] alſo die ſpeciellen Ideen kennen lehrt. Dieſes kann vollſtändig nur durch das geſchehn was man [3₃.] in der Botanik und Zoologie ein natürliches Syſtem nennt.*) — Zum Behuf dieſes aber, und zugleich zum Behuf mancher praktiſcher Zwecke der Naturwiſſen-

*) [Sp. 3₃.] Sehr dienlich zu dieſem Zweck iſt die vergleichende Anatomie und die Klaſſifikation nach ihren datis. Für die eigentlich philoſophiſche Erkenntniß aber iſt in der geſammten Naturkunde bei weitem das Fruchtbarſte und Lehrreichſte die Autopſie und zwar die rein kontemplative, der Geſtalten der Naturweſen, und beſonders der Pflanzen und Thiere: aus dem Anſchauen der Thiere und zwar in ihrem natürlichen und behaglichen Zuſtand, aus dem Beobachten ihres Thuns und Treibens wie ihrer Geſtalt, aus dieſem Entziffern der wahren signatura rerum, erkennt der Philoſoph die mannigfaltigen Grade und Weiſen der Manifeſtation des Willens, der in allen Weſen nur Einer und derſelbe iſt, überall daſſelbe will, was eben als Leben ſich objektivirt in ſo verſchiedenen Geſtalten, die alle Akkomodationen zu verſchiedenen Bedingungen von Außen ſind und vielen Variationen eines Themas gleichen. Sie alle offenbaren die Welt als Vorſtellung in allen ihren Ideen: ihr innerſtes Weſen erkennt der Philoſoph durch das Sopatkit tatoumis, das er bei jeder wiederholt.

[W. ſp. 3₃.] Da der Wille die verſchiedenen Stufen ſeiner Objektivation ſowohl durch die Organiſation als durch die Lebensart jedes Thiers ausdrückt, ſo ſind zur ſpecielleren Erkenntniß jener Stufenfolge zwei Wege nebeneinander zu benutzen, Beobachtung der Lebensart der Thiere und vergleichende, räſonnirende Zootomie und Phyſiologie, wie ſie jetzt eifrig betrieben wird.

ſchaft iſt ein vollſtändiges ſicheres Verzeichniß aller Naturweſen nöthig, ein Lexikon der Natur, in welchem aber jedes Weſen durch die ſicherſten, unzweideutigſten exakteſten Kennzeichen beſtimmt iſt [Zs.] bloß damit man immer genau wiſſe wovon die Rede iſt. [7] Hiezu wird das künſtliche Syſtem wohl immer große Vorzüge haben: weil man möglichſt die Zahl dabei zu Hülfe nehmen muß, indem alle andern Begriffe theils zu unbeſtimmte Gränzen haben, theils zu weit ſind: und andrerſeits die Uebergänge der Naturweſen auch meiſt ohne ſcharfe Gränzen ſind, die zudem nicht mit denen der Begriffe zuſammenfallen. (Hieher paßt was von der Phyſiognomik, mit der Moſaik verglichen, viel weiter oben [Bog. ZZ, 8 = S. 223. 32 f. dieſ. Bdes.] geſagt.)

Künſtliches und natürliches Syſtem werden ſchwerlich je zu vereinigen ſeyn: weil das was in dem einen eine unbedeutende Aenderung macht [Zs.] z. B. ein Staubfaden mehr oder weniger, in dem andern eine ſehr bedeutende verurſacht, und die Natur ſehr geſetzmäßig, aber nicht pedantiſch iſt. Das künſtliche Syſtem muß, zu ſeinem löblichen Zweck, das Lächerliche einer [Zs.] aus einer willkührlichen Rückſicht (nämlich Uebereinſtimmung zwiſchen der freien Natur und den beſtimmten Begriffen) entſpringenden Pedanterie nicht ſcheuen, und daher ſo verfahren wie Linné verfahren iſt. Jeder Zweig der beſchreibenden Naturlehre muß alſo zwei Syſteme haben, ein natürliches zum philoſophiſchen Zweck und ein künſtliches zum lexikographiſchen.

[8] Da alle organiſch[en] Weſen (theils wenige theils zweifelhafte Fälle abgerechnet) auf die ſelbe Weiſe in die Zeitreihe eintreten, nämlich durch Zeugung; ſo giebt es von ihnen nur Beſchreibung und keine Entſtehungslehre (die phyſiologiſche Theorie der Zeugung abgerechnet) Die unorganiſchen Zuſtände der Materie aber, haben alle gleichſam eine generatio aequivoca, die aber auch geſetzmäßig iſt und deren Geſetze [Zs.] d. h. gleichſam das Prognoſtikon ihres Eintrits in die Zeitreihe empiriſch aufzuſuchen, der Zweck des Theils der Naturwiſſenſchaft iſt, der von den (mechaniſchen, phyſiſchen, chemiſchen) Veränderungen handelt. Derſelbe beſchäftigt ſich alſo nur mit den niedrigſten Stufen der Weſenleiter, alſo mit den ſchwächſten Manifeſtationen oder Objektivirungen des Willens. Er iſt alſo in der Naturwiſſenſchaft, was Baß, Fagott, u. ſ. w. im Orcheſter.

Es ist meine ernstliche Meinung daß zwischen der Stufenleiter der Wesen und der Tonleiter der Musik eine bestimmte feste Analogie seyn muß, die man erst nach Vollendung der Naturwissenschaft finden wird. Wäre sie gefunden, so hätte man das Gesetz der Naturgesetze und der Species und könnte nach dessen Anleitung beide nunmehr a priori aufsuchen.

[§. 608.]

Bogen 3, 1816. Dresden.

[1] Man sollte stets eingedenk seyn, daß kein Mensch jemals sehr weit von dem Zustande ist, wo er willig zum Eisen oder Gift greift, um seinem Daseyn ein Ende zu machen: und die welche sich sehr weit davon glauben, könnte leicht ein Zufall, eine Krankheit, ein starker Wechsel des Glücks oder des — Wetters, vom Gegentheil überzeugen. [3₃] Jede Betrübniß ist nichts als das Verschwinden eines angenehmen Wahns: wer diesem immer auszuweichen weiß, sich nie von ihm beschleichen läßt, den Zusammenhang der Dinge klar einsieht, wie er ist und nicht ihn sich denkt nach seinem Wunsch: der ist vor betrübniß gesichert: und so wollten es die Stoiker. Jeder der sich sehr glücklich schätzt, großen Freuden entgegensieht und irgendwie in exultatio oder Jubel begriffen ist, steht in einem Wahn, den er unausbleiblich mit bittern Schmerzen bezahlen muß, die dessen Verschwinden nachläßt. Jeder Jubel, jede unmäßige Freude, jede insolens laetitia (Hor[az]) ist ein Irrthum der gebüßt werden muß; ein Wahn im Leben etwas gefunden zu haben, das darin gar nicht anzutreffen ist [3₃] dessen unausbleibliche Wirkung Traurigkeit ist; und umgekehrt hat auch fast jeder große Schmerz so einen Wahn zum Vorgänger und zur Haupturſache. Daher findet sich sehr lebhafte Freude und sehr heftiger Schmerz immer nur in derselben Person, wovon der nächste Grund ist, daß diese beiden Zustände sich wechselseitig bedingen, der entferntere, daß große Lebhaftigkeit [2] des Geistes beide bedingt. Da aber diese letztere allemal Begleiterin des Genies ist; so sieht man hier eine der Quellen des Leidens des Genies: die andre ist die Isolation desselben in einer sehr ungenialen, platten und verkehrten Welt: diese beiden Quellen von Leiden im Verein [3₃] und Wechselwirkung mit einander reichen schon hin das Märtyrerthum des Genies zu begründen, käme auch nicht hinzu, daß das Genie keine gute Ausstattung ist um

Reichthum und Anſehn zu erwerben, ſondern hülflos macht und dem Mangel entgegenführt.

Aus dem Geſagten folgt, daß man jede lebhafte Freude meiden müſſe, als eine Höhe, von der man nur durch Fall herabkann. Dieſe Einſicht [3a.] welche einer bittern aber heilſammen Arzenei gleicht, liegt großentheils der Stoiſchen Ethik zum Grunde. Horaz, dieſer Philoſophie wenigſtens eklektiſch zugethan, ſingt in dieſem Sinn:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem: nec secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitiâ.

[3] Ein erworbener Gleichmuth dieſer Art, iſt nur erhabenen Geiſtern eigen, daher ſehr ſelten, und leicht von dem Phlegma [3a.] und Stumpfſinn der Gemeinheit zu unterſcheiden.

[§. 609.]

Die Schwere iſt die niedrigſte Stufe der Objektität des Willens. Da alle Materie Sichtbarkeit des Willens iſt, ſo muß ſie, wenn ihr auch alle andern Aeußerungen des Willens abgehn, doch die der Schwere haben. Daher läßt ſich eigentlich keine Materie ohne Schwere denken: und man hat nur gewagt hypothetiſch von unwägbaren Stoffen zu reden, nicht von gewichtloſen.

Denkt man ſich bloße Materie ohne chemiſche Verſchiedenheit ſich ſelbſt überlaſſen, ſo bringt die Schwere Verdichtung hervor und dieſe, mit dem feſten Aggregatzuſtand, Starrheit. Die Welt iſt dann nur eine große Kugel deren Theile alle ſich [3a.] blind ſtrebend zuſammendrängen, in der Richtung gegen das Centrum: dieſem widerſteht die Starrheit, und ein ſtetes Drängen und Widerſtehn belebt dieſe Maſſe, [b.] ‹iſt das Weſen an ſich derſelben›[1], [4] iſt die Offenbarung des Widerſtreits des Willens mit ſich ſelbſt, auf der niedrigſten Stufe.

Kants Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft ſind bloße Ausdrücke des Phänomens. Doch liegt auch in dieſem Ausdruck

[1] [Sp. Korr.] iſt die erſte Objektivirung des Weſens an ſich das in ihr erſcheint,

der Sinn daß innerer Widerſtreit das Weſen der Sichtbarkeit des Willens ſchon auf der unterſten Stufe iſt. Nur durch dieſen Widerſtreit beſteht die Materie, weil ſie nur ſo die adäquate Sichtbarkeit des Willens iſt, dem Widerſtreit weſentlich iſt.

[§. 610.]

Jede epiſche oder dramatiſche Dichtung ſtellt das Leben dar: ſie ſchildert aber nie ein bleibendes, vollendetes Glück, ſondern immer nur ein werdendes, angeſtrebtes: iſt das Ziel des Helden erreicht, ſo muß ſie ſchließen: denn es bliebe ihr nichts übrig als zu zeigen, daß das als Glück aufgeſtellte Ziel den Helden nur geneckt hat und er eigentlich nicht beſſer daran iſt wie zuvor. Denn ein wirkliches bleibendes Glück iſt gar nicht möglich und daher kein Gegenſtand der Kunſt. Das Idyll ſoll zwar eigentlich ein [5] ruhiges bleibendes Glück ſchildern: aber es geht gar nicht: das Idyll wird immer epiſch und iſt nur ein ſehr unbedeutendes Epos [3₃] was keine große Leiden, aber auch keine große Freuden ſchildert: wird es nicht epiſch, ſo wird es zur beſchreibenden Poeſie, d. h. ſchildert das reine Erkennen, welches freilich der einzige willensloſe Zuſtand und daher das einzige bleibende Glück iſt. Es iſt hiemit wie mit der Muſik die immer nur ein Abweichen vom Grundton durch 1000 Irrgänge faſt bis zur Diſſonanz iſt, bis ſie zum Grundton zurückkehrt, mit dem nachher weiter nichts zu machen iſt.

Dies Alles kommt daher, daß der Wille, deſſen Erſcheinung das Leben iſt, ein Streben iſt ohne Ziel, und daher nur dadurch enden kann, daß er ſich ſelbſt aufhebt, ſonſt geht er ins Unendliche. Dieſes iſt daher auch ausgedrückt in allem was zur Welt gehört, von der allgemeinſten Form ihres Erſcheinens, der Zeit und dem Raum ohne Ende, an, bis auf ihre vollendeteſte Erſcheinung, dem Streben des Menſchen. — Es giebt drei Extreme des Menſchenlebens: das gewaltigſte Wollen, die großen Leidenſchaften: (dargeſtellt von der Kunſt im Epos, Drama und grandioſem Allegro: die bildende Kunſt giebt nur [6] einzelne Momente daraus.) Die größte Langeweile durch Mangel an Willen oder Objekten des Willens. Endlich das reine Erkennen, entſtanden durch Erhebung über alles Wollen, Leben des Genies. Das Leben des Individuums berührt ſelten dieſe Extreme; iſt meiſtens

nur ein ſchwankendes Annähern zu dieſer oder jener Seite: es iſt meiſtens ein ſchwächliches Wollen kleinlicher Objekte und ſtets wiederkehrend; ſo der erſtarrenden Langenweile ausweichend. Jedes Wollen entſpringt aus einem Mangel, alſo aus einem Leiden: da alles Leben nothwendig Wollen iſt, ſo iſt es auch nothwendig Leiden. Die einzige Ausnahme macht das willensreine Erkennen: iſt daher das einzige bleibende (nicht werdende) Glück: auch gehört es nicht zum Leben, ſondern iſt der spectator qui tamascha (spectaculum) videt. — Unmittelbar gegeben iſt uns immer nur der Mangel, der Schmerz: die Befriedigung und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangne [7] Leiden und Entbehren: ſo erkennt man das Glück der Geſundheit nur durch Erinnerung der Krankheit, das Glück des Beſitzes jeder Art nur durch Erinnerung des Mangels: denn nichts beglückt poſitiv, ſondern alles nur negativ indem es dem Mangel, dem Streben ein Ende macht: wäre dem nicht ſo, ſo gäbe es poſitives bleibendes Glück, und ließe ſich von der Kunſt darſtellen; was doch nicht iſt; gäbe ein summum bonum, d. i. eine bleibende Befriedigung des Wollens, ohne Langeweile, ein Paradies, ein goldnes Zeitalter u. ſ. w.

Wie wir unſern Zuſtand nur lieben lernen durch Erinnerung vergangner Noth; ſo wirkt der Anblick fremder daſſelbe: daher Lukrez: suave mari magno caet: — und dies iſt auch die Quelle aller eigentlichen Bosheit (ſiehe oben [Bog. WWW, 3 f. u. qqqq, 3 f. = S. 333.1 f. u. S. 414.22 f. dieſ. Bdes.])

Fremde Noth wirkt alſo auf zwei entgegengeſetzte Weiſen: Mitleid; Zufriedenheit je nachdem [d.] ‹die›[1] Maja uns blendet oder nicht. u. ſ. w.

[§. 611.]

[8] Da alle Nothwendigkeit nur durch den Satz vom Grund iſt; ſo ſind alle apodiktiſchen Urtheile urſprünglich und als ſolche hypothetiſch [Zs.] d. h. Ausdrücke des Satzes vom Grund, und da dieſer Form der Erkenntniß iſt, ſo ſind ſie als ſolche auch immer allgemein: ſie werden aſſertoriſch [Zs.] kategoriſch und zugleich einzeln nur durch einen Schluß aus ihnen, mittelſt Hinzutritt einer aſſertoriſchen Minor. Iſt der allemal empiriſche

[Z. 27—29 am Rand mit Bleiſtift angeſtrichen.]

[1] [Korr.] der

Grund zu dieser noch nicht gegeben und entschieden; so entsteht eben ein problematisches Urtheil. [33.] welches nur der Ausdruck der Nichtentscheidung dieser Minor ist

Was im Allgemeinen (als Regel) nothwendig (apodiktisch) ist, ist daher in Bezug aufs Einzelne nur problematisch (möglich): und umgekehrt was im Einzelnen nothwendig ist (jede Begebenheit, wegen der Nothwendigkeit des Gesetzes der Kausalität) ist im Allgemeinen nur problematisch (möglich), weil das apodiktische immer hypothetische Urtheil, nur Denk- und Naturgesetze aussagt, nicht unmittelbar einzelne Fälle.

Dies ist der Anlaß der contentio *περι δυνατων* zwischen dem Megariker Diodor und dem Stoiker Chrysipp (Cic: de fato [ed. Bip. 1781 vol. XI] p 314—15) Jener sagt: nur was wirklich wird war möglich: und alles Wirkliche ist auch nothwendig. Der Andre: es ist vieles Möglich, das nie wirklich wird: denn nur das nothwendige wird wirklich.

Eigentlich ist das Mögliche nur für die Vernunft und Reflexion da, im Reich der Begriffe, bei Abstraktion vom Einzelnen, Realen den Vorstellungen erster Klasse. In der realen Welt selbst ist lauter Nothwendiges: und wo beide bei Vergleichung übereinstimmen, sagen wir es ist wirklich, d. h. tritt ein assertorisches Urtheil ein.

[1] Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen Grunde, sind Wechselbegriffe: da in der Natur Alles durch Kausalität ist, ist alles Wirkliche auch nothwendig: aber nur so- Bogen 4. 1817. Dresden.

[33. n. 3. 11:] cf: Krit. d. rein. V. p 282. [2. Aufl.]

[W. sp. 33. n. 3. 24 f:] Obgleich Nothwendigkeit nur Folge aus einem gegebenen Grunde bedeutet, so hat man durch Mißbrauch der Abstraktionen verleitet, grade nur das Nothwendig genannt, was keine Ursache hat, indem es nämlich von nichts abhienge (ein Unding), und nun als Gegensatz dieses Nothwendigen das Zufällige erklärt als das von einer Ursache abhängende: da doch im Gegentheil Zufälligkeit nur Mangel der Kausalverknüpfung zwischen zwei Dingen bedeutet, so daß jede Begebenheit nur in Bezug auf ihre Ursach nothwendig, in Bezug auf alles Andre aber zufällig ist. Jenen falschen Begriff vom Zufälligen nimmt auch Kant an (Kr: d. rein: V. [2. Aufl.] pp 289—91) [Sp. 33.?] und p 301 stellt er ihn wieder auf im Grundsatz „alles Zufällige hat eine Ursache" mit dem diesem Widersprechenden Beisaz „Zufällig ist dessen Nichtsein möglich." — Weil

fern es zu dieſer Zeit an dieſem Ort iſt: denn weiter beſtimmt das Kauſalitätsgeſetz nichts. Betrachten wir aber alle Naturgeſetze, a priori und a posteriori, in abstracto; ſo enthalten ſie alles was die Natur ſelbſt zu jeder Zeit und an jedem Ort enthält, ohne daß jedoch hier von irgend einem beſtimmten Ort oder Zeit die Rede ſei, und dies iſt das Reich der Möglichkeit. Den Satz des Diodor daß alles Mögliche auch wirklich werden müſſe, kann man einräumen, weil eine unendliche Friſt und ein unendlicher Raum, zu dieſer geforderten Wirklichkeit gegeben iſt.

Da alles Wirkliche nun ſo wohl nothwendig als möglich iſt; ſo iſt der Begriff wirklich nur da um alles in der Natur überhaupt zu umfaſſen, ohne ſich auf deſſen Nothwendigkeit für den Verſtand und Möglichkeit für die Vernunft einzulaſſen. [2] Denn das Wirkliche iſt nur in Beziehung auf ein Anderes, nämlich ſeine Urſach nothwendig: in Beziehung auf Alles andre zufällig: in Beziehung auf die Erkenntniſſe der Vernunft möglich: da aber die Betrachtung dieſer Rückſicht im Leben meiſtens überflüſſig iſt; ſo iſt eben was nach Beſeitigung derſelben übrig bleibt der Begriff des Wirklichen.

Dies iſt die wahre Deduktion dieſer Begriffe: man ſieht wie ungegründet Kants drei Kategorien der Modalität ſind [Sp. 33.] da er ſie zu beſondern Funktionen des Verſtandes macht, obſchon ſie weiter nichts ſind als abſtrakte Begriffe der Verhältniſſe zwiſchen Verſtand, Vernunft und Sinnlichkeit und dieſe alle drei vorausſetzen (Vergleiche Krit: d. rein: Vern: [2. Aufl.] p 265 seqq: bis 287.): ſie ſind eigentlich eine von den vielen Schulfuchſereien dieſes großen Mannes.

---

wir durchaus keine andre Nothwendigkeit kennen als die der Folge nach geſetztem Grunde und [2] dieſe Unausbleiblichkeit der einzige verſtändliche Begriff von Nothwendigkeit iſt, ſo iſt freilich alle Nothwendigkeit zuletzt hypothetiſch, weil wenn der Grund nicht wäre auch die Folge wegfiele: außerdem iſt aber doch keine denkbar, denn alle Objekte ſind, als dem Satz vom Grunde unterworfen, relativ. Man hat aber verkehrterweiſe die ganz leere und ſelbſt undenkbare Annahme von einer abſoluten Nothwendigkeit gemacht, d. i. von etwas deſſen Daſein ſo unausbleiblich wäre als die Folge nach dem Grunde, das aber doch von keinem Grunde abhienge: nach dieſer abſurden Fiktion hat man dann alles was von einem Grunde abhängt zufällig genannt. Krit: d rein: Vern: pp. 447. 486. 488. [2. Aufl.]

[Die Klammern in Z. 25 u. 26 ſind vom Herausg. hinzugefügt.]

Da Nothwendigkeit einerlei ist mit Folge aus gegebenem Grunde, so muß sie auch bei jeder Gestalt des Satzes vom Grunde erscheinen und auch ihren Gegensatz haben an der Möglichkeit, welcher immer entsteht durch die Vernunft und deren allgemeine Betrachtung. Im Reich der bloßen Begriffe liegt die Möglichkeit immer auf der Seite des allgemeinern Begriffs, die Nothwendigkeit auf der des specielleren. Z. B. ein Thier *kann* seyn ein Vogel, ein Fisch, eine Amphibie. [3] eine Nachtigall *muß* seyn ein Vogel, dieser ein Thier, dies ein Organisches, dies ein Körper.

Beim Mathematischen, (der dritten Klasse) [b.] ⟨entsteht⟩[1] wie in der Natur (der ersten Klasse) [Sp. 33.] wenn man bei der Klasse selbst stehn bleibt, alles nothwendig, der Gegensatz [Sp. 33.] aber vom Nothwendigen und Möglichen [Sp. 33.] entsteht nur durch Rücksicht auf die Begriffe der Vernunft: ein Triangel *kann* seyn ein recht–stumpf–spitzwinklichter: er *muß* seyn mit drei Winkeln gleich zwei Rechten, u. s. w. — Wirkliches giebt es nur bei der ersten Klasse, also in der Natur, wie schon die Abstammung des Worts Wirklich vom Kausalitätsbegriff bezeichnet.

[§. 612.]

Die *lyrische Stimmung* ist eine lebhafte Anschauung des eignen Zustandes.

[§. 613.]

Wäre die Phil[osophie] Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, d. h. Erkenntniß einer Nothwendigkeit der Folge aus dem Grund, dann wäre sie, einmal gefunden, für Jeden ohne Unterschied da und Jedem erreichbar, der sich nur Mühe und Zeit nicht verdrießen ließe [4] Wer könnte aber wohl je im Ernst glauben daß die Erkenntniß, gegen welche jede andre von unendlich kleinem Werth ist, so ohne Unterschied der Person besitzbar wäre, während die Madonna Raphaels, der Don Juan Mozarts, der Hamlet Shakespears und der Faust Göthens, für Jeden nur nach Maasgabe seines eignen Werths da sind; für die meisten fast gar nicht, die solche Werke nur auf Autorität verehren, ja nur aus dem heimlichen Bewußtsein, daß, ließen sie ihre eigne Meinung über den geringen Werth jener Produkte

[1] [Sp. Korr.] ist

laut werden, ſie nur ihre eigne Werthloſigkeit aufdecken würden. Daher ihnen die heimliche Freude genügen muß die ſie bei jedem Tadel eines Meiſterwerks und ſeines Meiſters empfinden. [33.] den Fall ausgenommen, wo ſie ihre eigne Meinung ſchon abgegeben haben und natürlich ſie gegen Widerſpruch vertheidigen: wo ſie oft für das Beſte mit ſo viel Eifer ſtreiten können als wäre es ihnen analog, d. h. recht ſchlecht.

[5] Mit der ächten Phil[oſophie], wenn ſie je gefunden würde, könnte es, eben weil ſie nur aus der höchſten Steigerung menſchlicher Fähigkeiten hervorgehn gekonnt haben müßte, nicht anders ſeyn.

[§. 614.]

Die Logik iſt eine wahre Parodie aller Wiſſenſchaft: denn ſie beſteht darin daß man das was uns im Einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt iſt, (nämlich die Abhängigkeit engerer Begriffe von weitern und die Unabhängigkeit dieſer von jenen) mit unſäglicher Mühe erſt aus dem Allgemeinen (den Lehrſätzen der Logik) erkennen will. [33.] Daher das Sonderbare, daß wenn man in andern Wiſſenſchaften, die Wahrheit einzelner Fälle an der allgemeinen Regel prüft: hier umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß, als welcher viel näher liegt und untrüglicher iſt.

Sie iſt hierin noch viel lächerlicher als die Euklidiſche Mathematik, die nach dem Satz vom Widerſpruch mühſam beweiſt, was die reine Anſchauung unmittelbar und eben ſo ſicher lehrt. (Siehe Aufſatz über die Begründung der Urtheile [Bog. 8, 1 f. = S. 484. 30 f. dieſ. Bdes.])

So ſteht es mit dieſen beiden berühmten Muſterwiſſenſchaften.

Die Logik karakteriſirt vollkommen die Scholaſtiſche Periode.

[33. n. 3. 22 f.:] Logik iſt die umſtändliche Auseinanderſetzung und nähere Beſtimmung des Inhalts des Satzes vom Grunde des Erkennens: weiter nichts.

[§. 615.]

[6] Zur Deutlichmachung des Weſens der Vernunft könnte man ſagen.

Die Rede überhaupt, phyſiſch betrachtet, iſt nichts andres als ein ſehr vollkommner Telegraph, der willkührliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinſter Nüancirung Andern giebt. Was bedeuten aber dieſe Zeichen? wie geſchieht ihre Aus-

legung? Während der andre spricht, übersetzen wir sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie die blitzschnell an uns vorüber fliegen und sich bewegen und verketten gemäß den Grammatischen Flexionen? Keineswegs: der Sinn seiner Rede wird unmittelbar und ganz genau aufgenommen, ohne daß Phantasmen sich einmengten. Es ist die Vernunft die zur Vernunft spricht. Es sind abstrakte Begriffe nichtanschauliche Vorstellungen, ein für alle Mal gebildet, und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, alle unzählichen Objekte der wirklichen Welt enthaltend.

[§. 616.]

[7] „Nur der Mangel erhebt über Dich selbst Dich hinweg."
Göthe.

So lange man hat, was den Willen befriedigt, oder nur Befriedigung verspricht, so lange kommt es zu keiner genialen Produktion: denn die Aufmerksamkeit ist auf die eigne Person gerichtet. Nur wenn die Wünsche und Hoffnungen zu nichte werden, unabänderliche Entbehrung sich zeigt und der Wille unbefriedigt bleiben muß, nur dann fragt man sich: „was ist diese Welt?" — Der Mahler mahlt die Antwort auf die Leinwand, der Dichter erzählt sie in Worten, der Musiker stellt der Welt innerstes Wesen in Tönen dar, der Philosoph giebt die Antwort in abstrakter Allgemeinheit, aber eben darum allein vollständig.

Wer nur geringe, schwache, leicht zu befriedigende Wünsche hat, wird immerhin befriedigt und festgehalten und kommt zu keiner Kontemplation. Nur wer gewaltig strebt muß entweder ein Welteroberer oder großer Glücksritter werden [8] oder untergehn, oder aber er kann, besonders wenn sein Streben durch gar nichts auf der Welt befriedigt werden kann, zur Kontemplation gelangen.

Man hat immer die genialen Menschen heftig und leidenschaftlich gefunden. Ursprünglich liegt dies daran, daß nur ein gewaltiger Wille zugleich ein ungewöhnliches Maas von Erkenntnißkraft hat: aber es ist auch Bedingung zum genialen Schaffen: dies gewaltige Wollen muß bald Mangel an Befriedigung leiden, wo denn die Erkenntniß vom eignen Willen weg sich auf die Welt richtet. Der gewöhnliche Mensch wird, wenn ihm hundert Wünsche fehlschlagen, den 101sten aufrichten,

unermüdlich im Hoffen und auf tausendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie giebt sein beigesellter heftiger gewaltiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt welche dem interessenlosen Kontempliren derselben vorhergehn muß.

[Sp. 3₃.] Wenn nun der gewöhnliche Mensch, des Erkenntniß eigentlich immer nur zum Behuf seines Wollens thätig ist und nur durch das Interesse seines Willens in Bewegung gesetzt wird, eben zu diesem Behuf, nämlich um irgend einen individuellen Zweck zu erreichen, ein Kunstwerk oder eine Philosophie zu verfertigen beschließt, so treibt ihn sein Wille die Welt willenlos anzuschauen, aus Interesse will er die Welt ohne Interesse betrachten: er geräth also in denselben Widerspruch mit sich wie der vergnügte Erbe, der weinen soll und will: aus dem Widersprechenden seines Vorhabens geht hervor wie unmöglich es sei, daß es ihm Ernst damit werde, und hieraus wie nothwendig er stümpern muß. [Sp. 3₃.?] cf Bog. 19,1. — S. 534.2 f. dies. Bdes.]

[§. 617.]

Bogen 5
1817. Dresden.

[1] In der Musik sind die hohen Töne, (die leichtbeweglich und schneller verklingend sind) anzusehn, als entstanden aus dem Baß, durch seine Nebenschwingungen: daher da[s][1] Gesetz der Harmonie daß auf eine Baßnote nur die hohen Töne treffen dürfen (wenn Consonanz seyn soll) die wirklich schon mit ihr zugleich von selbst ertönen. Dieses ist dem analog, daß alle Naturkörper anzusehn sind als entstanden durch stufenweise entwickelung, aus der Masse des Planeten. Wie ihr Träger so ist er ihre Quelle. So auch der Baß.

[§. 618.]

Es ist freilich entsetzlich zu denken, wie der Wille zum Leben in immer neuen Individuen erscheint, deren Daseyn nur ein vergebliches Haschen nach Glück, ein fortdauernder Kampf mit der Noth, ein wesentliches Leiden ist, und an dessen Ende der Tod steht, den sie über Alles fürchten und doch als unvermeidlich vor sich sehn. Die Furcht vor demselben ist [2] nicht Furcht vor dem Schmerz der ihn begleiten möchte, denn der liegt offenbar diesseit des Todes, ja man flieht so oft wenn er übergroß wird, vor ihm zum Tode; es ist Furcht vor dem Untergang des Individuums, als welcher der Tod sich so deutlich

[1] [Schop.: daß]

ankündigt, daß keine Sophismen oder Mährchen von Fortdauer des Individui nach dem Tode [33.] von egoistischer Hoffnung erfunden, und zu vergleichen dem Wahn des Delinquenten dem man eingeredet er erhalte auf dem Schaffott Gnade, diese lebendige einfache Erkenntniß übertäuben und die Todesfurcht bannen [können][1]. Es ist, sage ich, traurig zu bedenken, wie, eine unendliche Zeit hindurch, dies selbe traurige Spiel, in jedem der unzähligen Individuen, immer von neuem anhebt und abgespielt wird. Diese Betrachtung ist die schauderhafte Seite des Lebens. Aber wer kann mit diesem Willen zum Leben, dessen unendliche Marter wir betrachten, Mitleid haben, wenn er selbst keines hat? wenn er seine Quaal die ihm in fremden Individuen erscheint unerweicht ansieht und nicht ihr Leiden mindern mag durch Vergrößerung des seinen, vielmehr umgekehrt es mehrt um seines zu mindern? Eben dadurch [3] bejaht er sich und seine Quaal, und verlängert durch jeden Akt des Egoismus den Kontrakt zu diesem Leben, dessen Nichtigkeit und Quaal wir eben schaudernd überdenken. Der Egoismus ist so sehr die Form der Erscheinung des Willens zum Leben, daß wo der Egoismus aufgehört hat auch dieser Wille nicht mehr ist, sondern Erlösung durch den Sieg der Erkenntniß.

[§. 619.]

Die neuere Phil[osophie] hat drei Begriffe, von denen sie großen Gebrauch macht und die doch handgreifliche Widersprüche enthalten:

1) Kants Kateg[orischer] Imperat[iv], d. h. ein unbedingtes Gebot. Jedes Gebot hat nothwendig Beziehung auf Strafe oder Belohnung ist also dadurch bedingt. [33.] Dies liegt schon im Begriff Gebot.

2) Das Absolute, Losgerissene, d. i. Objekt das dem Satz vom Grunde nicht unterworfen wäre. Ich habe es ausführlich als absurd gezeigt, Bogen [GG,7 = S. 135.31 f. dies. Bdes.]

[1] [Schop.: kann]

[33. n. 3. 11 f.:] Das Mindern des fremden Leidens kann sie meistens nicht trösten über die Verminderung des eignen Wohlseyns: und doch tröstet sie die fremde gute Meinung von ihrem Glück oder ihrem Werth über das eigne Bewußtsein des Mangels beider: weswegen sie meistens viel mehr streben glücklich und vorzüglich zu scheinen, als es zu seyn.

3) Habe ich in irgend eine[m][1] der neuen originellen philoſophiſchen Werke (Fries Logik, p 313) geleſen: „die Schönheit ſei der Werth den ein Ding rein in ſich ſelbſt trägt, nicht durch nicht für ein Anderes erhält." — Werth iſt aber weſentlich ein Relationsbegriff: jeder Werth iſt bedingt durch irgend etwas in Bezug [4] worauf er Werth iſt, und wozu er Mittel iſt. Seine Größe beſteht immer nur durch Vergleichung, und unbedingter Werth iſt Unſinn.

Man ſieht, daß überall wo man mit ſeiner Weisheit zu Ende war, hier bei der moraliſchen Bedeutung der Handlungen, beim Daſeyn der Welt, bei der Schönheit; man ſich durch widerſprechende Begriffe aus der Sache zog und damit Beifall fand, weil die Vögel froh ſind wenn man ihnen ein Wort auswendig zu lernen giebt, worin ſie die Antwort auf die wichtigſten Fragen zu haben ſich weiß machen.

[§. 620.]

Die Unveränderlichkeit des intelligiblen Karakters und Abhängigkeit alles Handelns von ihm, könnte das Sophisma veranlaſſen, daß wir nunmehr alles Kampfes gegen die böſen Neigungen überhoben ſind, ihnen jedesmal ſogleich nachgeben müſſen, weil unſer Thun doch durch unſern intelligiblen Karakter beſtimmt iſt. — Es hat aber hiemit grade daſſelbe Bewandniß wie mit dem unabwendbaren Schickſal und dem Einwurf [5] dagegen den man *αργος λογος* nennt und wovon die richtige Widerlegung giebt Cicero de fato c 12, 13.

Vom Schidſal ſind ſowohl die Mittel als der Erfolg beſtimmt, nicht letzterer allein: fallen die Mittel weg, dann auch der Erfolg: immer nach Beſtimmung des Schickſals; die wir aber erſt hinterher erfahren. — Dein Thun wird immer deinem intelligiblen Karakter gemäß ſeyn: aber dieſen erkennſt du nicht a priori ſondern erſt a posteriori: daher eben die Befriedigung oder die Seelenangſt mit der du auf den zurückgelegten Lebenslauf zurückſiehſt: beide kommen nicht daher daß jene vergangnen Thaten an ſich noch etwas ſind; ſie ſind vergangen, geweſen und nichts mehr: ſondern daher kommt ihre große Bedeutung für dich, daß du dich an den Thaten ſpiegelſt und allererſt er-

[1] [Schop.: einer]

kennſt welches dein Karakter iſt und wer du. Daher ſorge daß das Bild von dir das du durch deine Thaten wirkſt, befriedigend für dich, nicht beängſtigend ausfalle.

[§. 621.]

[6] Die Begriffe der Vernunft entſtehn durch Reflexion der anſchaulichen Welt und enthalten daher alle Formen und Verhältniſſe die in dieſer je vorkommen können, ſo daß man allerdings von Begriffen auf anſchauliche Vorſtellungen zurückgehn kann, wie dieſes der Fall iſt bei jeder anſchaulichen Vorſtellung die in einem Individuo erweckt wird durch Mittheilung von Begriffen. Nur bleibt immer einiges unbeſtimmt und willkührlich wegen der Repräſentanten der Begriffe.

Nicht aber ſind eben ſo die Formen der Sprache ein vollkommner Abdruck der Verhältniſſe der Begriffe: ſondern wegen der Beſchränktheit und Unvollkommenheit dieſer Zeichen, werden ganz verſchiedene Verhältniſſe von Begriffen durch die ſelben Sprachformen ausgedrückt: z. B. das Waſſer kocht, der Sinus mißt den Winkel, die Beſchäftigung zerſtreut, der Geiſt denkt, der Wille entſcheidet u. ſ. w. — Dies hat man nicht bedacht und daher vermeint aus den Sprachformen unmittelbar [33.] die Verhältniſſe der Begriffe und dann aus dieſen die anſchauliche Welt beſtimmen und erkennen zu können: aus dieſem Irrthum ſind viele falſche Philoſophiſche Begriffe entſtanden, z. B. der der Subſtanz [7] welche definirt wird „Subſtanz iſt was in einem Satz immer nur Subjekt, nie Prädikat ſeyn kann."

Aus dieſem Irrthum ſind auch hervorgegangen die Kategorien des Ariſtoteles und Kants. Beide wollen aus den Sprachformen die Verhältniſſe der Begriffe und ſomit auch die der anſchaulichen Welt beſtimmen. So bringen Kant und Kantianer unter die Kategorie Quantität, die bejahende und verneinende[1] Beſchaffenheit der Urtheile und jede Größe in Raum und Zeit — auf eine höchſt einfältige Weiſe.

Schon lexikaliſch bezeichnet daſſelbe Wort verſchiedene Begriffe [33.] und dies benutzt bisweilen Platon zu Sophismen, z. B. durch *αγαθον, καλον, ευ πραττειν, ευ ζῆν* u. ſ. w.: aber noch vielmehr gramma-

[1] [Verſehen Schopenhauers; es muß natürlich heißen: „die allgemeine und beſondere" . . .]

tikaliſch bezeichnen die wenigen vorhandenen Formen der Verbindung von Worten, die verſchiedenſten mannigfaltigſten Formen der Verbindung von Begriffen [33.] und doch hat jene Formen Kant zum Leitfaden ſeiner Kategorien gemacht Nur durch das lexikaliſche und grammatikaliſche zugleich werden die Verbindungen und Verhältniſſe der Begriffe beſtimmt, welche (wenn ſie richtig ſind) adäquate reflektirte alſo allgemeine Vorſtellungen [8] der anſchaulichen Welt ſind: nicht kann man daher die Begriffe (welche allein von den Worten bezeichnet werden) überſpringen und unmittelbar aus den Geſetzen der Wortverbindungen (allgemeine Grammatik) die Geſetze der anſchaulichen Welt erkennen.

[§. 622.]

Das Trauerſpiel iſt der Gipfel aller Kunſt, weil es den Widerſtreit des Willens zum Leben mit ſich ſelbſt in der höchſten Sichtbarkeit darſtellt. Denn wenn es gleich überhaupt die ſchreckliche Seite des Lebens, [33.] das Leiden das ihm weſentlich iſt, die Herrſchaft des Zufalls, deſſen Tücke bis zum Schein der Abſichtlichkeit gehend ihn als Schickſal perſonifizirt, — darſtellt; ſo iſt der Gipfel von dieſem Allen doch das Leiden das nothwendig aus den ſich durchkreuzenden Willensbeſtrebungen der Individuen hervorgeht: ſie alle ſind Erſcheinungen deſſelben Willens, nur ſtärkere oder ſchwächere, durch das Licht der Erkenntniß mehr oder minder zur Beſinnung gebracht und gemildert bis zum Durchſchauen des

Bogen 6
1817. Dresden.

[1] principii individuationis: aber dieſer Eine Wille der in ihnen allen ſichtbar iſt, erſcheint ſich in der Vielheit der Individuen und dadurch mit ſich ſelbſt kämpfend, ſich durchkreuzend und als Urheber ſeiner größten Leiden. Dies iſt der Gipfel des Trauerſpiels: aber vorzüglich wird er erreicht wenn dies Leiden der Menſchen durch Menſchen dargeſtellt wird ohne übertrieben boshafte Karaktere aufzuſtellen (wie es z. B. im Franz Moor, Makbeth u. ſ. w.) ſondern wo das Unrecht nicht ganz auf einer Seite iſt und ſie mehr durch ihre Stellung gegen einander gezwungen ſind ſich zu martern. Dies iſt aber ſo ſchwer, daß in den beſten Trauerſpielen dieſe Schwierigkeit umgangen iſt: der Kla-

vigo ist hierin ein Muster: im Hamlet, das Verhältniß von Laertes zum Hamlet; Wallenstein hat diesen Vorzug, auch noch Maria Stuart: Faust.

[33.] Das dem Trauerspiel wesentliche Unglück wird herbeigeführt: 1) durch Bosheit Einzelner. 2) durch blindes Schicksal, Zufall. 3) durch die bloße Stellung der Personen gegen einander; durch ihre Verhältnisse.

[2] Der höchste Zweck aber wird erreicht wenn wir den Willen zum Leben durch endliche Selbsterkenntniß sich wenden, sich aufheben sehn, indem die Edelsten nach langem Kampf und Leiden, willig und gern das Leben aufgeben, so das Gretchen im Faust, der Hamlet, Egmont, die Jungfrau von Orleans, Maria Stuart, Götz von Berlichingen, [33.] die Braut von Messina, der standhafte Prinz, deutlich ist es ausgesprochen im Schluß des Mahomet von Voltaire: „Die Welt ist für Tyrannen: lebe Du!“ —

Welche Stufenleiter der Künste, von der Architektur welche die dumpfste, erste, einfachste Sichtbarkeit des Willens darstellt, im einfachen gesetzmäßigen nothwendigen streben der erkenntnißlosen Masse, und doch schon mit Selbstentzweiung und Kampf zwischen Schwere und Starrheit; dabei die Wirkung des Lichts: bei welchem allen ganz vorherrschend ist das bewußtsein des reinen, willensfreien, ruhigen Erkennen[s] des Subjekts, das von seinem eignen Wollen, durch die Anschauung, sich befreit [3] und entledigt hat: dann die Landschaftsmahlerei die dasselbe schon auf höherer Stufe leistet, wo das Bewußtsein der reinen Erkenntniß des Subjekts schon etwas weniger die Hauptsache ist und dagegen mehr hervortritt die Objektivirung des Willens in bedeutungsvollen, strebenden organischen Gestalten: u. s. w.

[§. 623.]

Der Unterschied zwischen Kants und Aristoteles Kategorien ist hauptsächlich dieser: Aristoteles sah die wirkliche anschauliche Welt an und abstrahirte sich [33.] ohne weiteren Leitfaden die allgemeinsten Eigenschaften aller Dinge, von welchen Eigenschaften die noch übrigen alle nur Arten seyn sollten. Zur sogenannten Ontologie, wenn man diese zugiebt, wäre das ein ganz erträgliches Verfahren: aber Aristoteles wollte seine Kate-

gorien für die Logik gebrauchen und da war nichts damit zu machen; daher man auch ſeine Logik im Ganzen beibehalten hat aber von den Kategorien keinen Gebrauch macht.

[4] Kant ſuchte die allgemeinſten Eigenſchaften der Urtheile, oder eigentlich der Sätze (d. i. Urtheile bezeichnenden Worte) hervor und ordnete ſie recht ſchön. Nun ſollten aber aus dieſen ſich ergeben die Formen des Verſtandes, worunter er hier nicht das Vermögen der Abſtraktionen, ſondern das der Erkenntniß der anſchaulichen Welt verſtand, daher er auch ſeine transcendentale Logik der Ontologie ſubſtituirte: alſo aus jenen Formen der Sätze wollte er die anſchauliche Erkenntniß ihren einzigen Formen nach beſtimmen. Sein Verfahren wäre gut geweſen wenn er, wie Ariſtoteles, bloß die Logik beabſichtigt hätte, ſo aber war es ganz falſch. (Siehe p 6 des vorigen Bogens [= S. 475. 5 f. dieſ. Bdes.])

Die Formen der Urtheile entſtehn meiſtens aus der Vernunft und dem Weſen der abſtrakten Begriffe, ohne alle Beziehung auf die anſchauliche Welt: theils entſtehn ſie aus dem Verhältniß der anſchaulichen Erkenntniß [5] oder des Verſtandes zur abſtrakten Erkenntniß oder der Vernunft; ſo die der Modalität.

Limitirende Urtheile, ein blindes Fenſter. Disjunktion der Wechſelwirkung entſprechend, ein monſtröſes Sophisma.

Es iſt höchſt merkwürdig wie Kant und Ariſtoteles jeder den verkehrten Weg einſchlugen, wie oben gezeigt.

[§. 624.]

Es ſcheint daß die letzte Quelle alles Irthums die iſt, daß man eine Regel zu allgemein anwendet, indem man beim gegenwärtigen Fall einen Umſtand überſieht, vermöge deſſen ſie hier eine Ausnahme leidet. — Offenbar iſt dies der Fall bei allem Irrthum der aus Schein entſpringt: die Wirkung iſt den Sinnen gegeben: der Verſtand ſetzt ſogleich die Urſache die gewöhnlich dieſe Wirkung herbeiführt, ſo entſteht der Schein, und die Vernunft macht ihn zum Grunde eines irrigen Urtheils. — Bei jeder irrigen Hypotheſe läßt ſich daſſelbe zeigen: es wird für die Wirkungen eine Urſache angenommen, ohne Berückſichtigung der Fälle und Umſtände, zu denen ſie nicht paßt.

[§. 625.]

[6] Alle Erwärmung durch Sonnenlicht geschieht indem das Licht sich in Wärme verwandelt, desto mehr je dunkler der Körper; die Farbe wirkt nur nach Maasgabe ihrer Dunkelheit: wäre die Atmosphäre vollkommen durchsichtig, so würde die Sonne wenig wärmen, nämlich nur durch den Reflex von der dunkeln Erde.

Der umgekehrte Fall, nämlich Verwandlung der Wärme in Licht, ist das Glühen: roth wo das nur noch erwärmte Eisen das trübende Mittel ist: weiß, wenn alles Eisen leuchtend geworden.

Man muß untersuchen ob die Erwärmung der Körper durch Sonnenlicht nach Maasgabe ihrer Leitungsfähigkeit und Kapacität geschieht; oder mehr nach Maasgabe ihrer Farbe, [W. 33.] und Durchsichtigkeit.

[§. 626.]

Eine Seelenwanderung als Dogma aufgestellt wäre ein falsches Dogma, nämlich eine eigentliche Verwechselung der Erscheinung mit dem Ding an sich. Denn das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur in der Welt als Vorstellung und daher den Gesetzen dieser unterworfen, hat folglich Anfang und Ende. [33.] Was aber von diesem Anfang wie von diesem Ende frei bleibt ist nicht das Individuum, sondern der Wille: dieser [D.] ⟨Der Wille⟩ aber ist das Ding an sich, ist [7] als solcher nicht den Gesetzen der Erscheinung unterworfen, ist also außer der Zeit und es giebt für ihn weder vor, noch nach, noch Individualität.

Seelenwanderung aber als Mythos aufgestellt ist vortrefflich, als Abbild der Wahrheit, der Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde akomodirt, zum praktischen Gebrauch, nämlich als Regulativ des Handelns von dessen Bedeutung dieser Mythos der Spiegel ist. Ganz analog dem Mythos von einem Eintritt des Individui durch den Tod in eine ganz andre Welt in der es Vergeltung seiner Thaten durch einen gerechten Richter findet, welchen Mythos Kant als den einzig passenden zur Erläuterung der moralischen Bedeutung der Handlungen und als Regulativ derselben aufstellte und praktischen Vernunftglauben nannte, [33.] indem er ihn zugleich als Dogma leugnete und widerlegte. Der Indische Mythos hat jedoch große Vorzüge vor diesem:

theils weil er der Wahrheit ſich enger anſchließt, theils weil er weniger transſcendent iſt, indem er gar keine Elemente [8] aufnimmt die gar nicht in dieſer wirklichen Welt der Erfahrung vorkämen; ſondern vielmehr alle ſeine Begriffe mit Anſchauungen aus ihr belegen kann, indem die Quaalen die er dem Laſter droht, ſchon in dieſer Welt zu ſehn ſind: z. B. er verheißt ihm Uebergang in den Leib eines Paria, oder eines Ausſätzigen, oder eines Krokodils u. ſ. w. und vielfache Wiedergeburt in dieſer Welt voll Leiden. Der Tugend kann er freilich ihren Lohn nur negativ andeuten: non adsumes iterum existentiam apparentem: was ſo häufig in den Vedas vorkommt: oder nach der Lehre des Budha: Du ſollſt Nieban haben, d. i. einen Zuſtand in welchem es vier Dinge nicht giebt: Schwere, Alter, Krankheit und Tod.

[§. 627.]

Was kann man denn Viel von einer Welt erwarten, in der faſt Alle bloß leben, weil ſie noch nicht haben ſich ein Herz faſſen können zum Todtſchießen!

[§. 628.]

Bogen 7 1817. Dresden.

[1] Der Urſprung der Logik ſcheint mir folgender. Als unter den [3a.] Eleaten, Megarikern Dialektikern und Sophiſten, [b] ⟨auch wohl Eleaten, vor Sokrates,⟩ ſich die Luſt am Disputiren entwickelt hatte, bemerkten ſie zuerſt daß beide Theile immer über irgend einen Punkt einig ſeyn mußten, auf den ſie die ſtrittigen zurückzuführen ſuchten, durch das Disputiren. Dies geſchah mit immer mehr Ordnung [3a.] und die gemeinſchaftlich anerkannten Sätze wurden förmlich ausgeſprochen. Aber es betraf nur erſt das Materiale der Unterſuchung. Sie wurden darauf inne, daß in der Art und Weiſe wie ſie auf die gemeinſchaftlich anerkannten Wahrheiten zurückgiengen [3a.] und aus ihnen andre ableiteten, ſie gewiſſe ſichere Formen brauchten und Geſetze befolgten, über die ſie nie uneinig wurden, und die daher der eigenthümliche Gang der Vernunft ſeyn mußten. Dies war das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun über dieſes keine Uneinigkeit noch Zweifel war; ſo gerieth doch irgend ein pedantiſcher Geiſt auf den Einfall, daß es dennoch recht ſchön ausſehn würde, wenn auch dies Formelle des Disputirens, dies immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft, ebenfalls in

abſtrakten Sätzen aufgeſtellt würde, die man eben wie jene materialen Sätze der Unterſuchung, der Disputation vorſetzte als das gemeinſchaftlich Anerkannte, wovon [2] man ausgehn und worauf man ſich berufen müßte. [3a.] Indem man alſo das, was man bisher wie durch ſtillſchweigende Übereinkunft befolgt, oder inſtinktmäßig ausgeübt hatte, nun förmlich ausſprach [b.] ⟨So⟩ fand man allmählig den Satz vom Widerſpruch, vom Grund, vom ausgeſchloßnen Dritten, das dictum de omni et nullo, dann die ſpeciellen des Syllogismus, wie ex meris particularibus, aut ex negativis nihil sequitur; a rationato ad rationem non valet consequentia. u. ſ. w. Ariſtoteles ſammelte, ordnete, berichtigte Alles. — Der disputirſüchtige Geiſt der Scholaſtiker ergriff das Vorgefundne mit Freuden, benutzte es und bildete nach ſeinen Kräften daran glaubte aber auch für die Praxis dabei zu gewinnen, was nimmer ſeyn konnte, da die Praxis der Theorie lange vorhergegangen war und dieſe einzig aus der Beobachtung jener entſprungen war, ſo ſehr daß wo beide nicht übereinſtimmten allemal die Theorie zu berichtigen war nicht die Praxis, welche jedem nicht blödſinnigen Menſchen ſo leicht wird, daß er ſie mit ſo großer Sicherheit und Bewußtloſigkeit übt, wie ſein Leib die organiſchen Funktionen.

[§. 629.]

[3] Die Wirkung der Nervenſchwäche iſt dieſe, daß die Eindrücke von Außen welche bloß den Grad von Stärke haben ſollen, daß ſie zu datis für den Verſtand werden, aus denen er die Anſchauung ſchafft, — daß dieſe Eindrücke den Grad erreichen auf welchem ſie den Willen bewegen, d. h. daß ſie Schmerz oder Wohlgefühl erregen: wiewohl meiſtens Schmerz, der aber dumpf und undeutlich iſt, daher nur im Allgemeinen krankhafte hypochondriſche Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden.

[§. 630.]

Abſtrahire ich von aller Beziehung meines Leibes auf meinen Willen, (nämlich ſeine Beweglichkeit durch den Willen und ſein Schmerz oder Wolluſt) ſo bleibt er durchaus nur als meine Vorſtellung übrig, nicht nur ſofern er mittelbar er-

[3a. u. b. 33:] Vergl. Bog. O O O, p 7 seq [= S. 293. 3 f. dieſ. Bdes.]

kannt wird, ſondern auch ſofern ich die Eindrücke auf ſeine Sinne, die, als frei von aller Beziehung auf Schmerz oder Wolluſt, nicht Affektionen des Willens ſind, alſo ſeine Veränderungen, unmittelbar wahrnehme. Verlaſſe ich aber wieder dieſe Abſtraktion und betrachte nun die Identität dieſer Vorſtellung [4] (nämlich des Leibes ſofern er bloß Vorſtellung, theils mittelbare theils unmittelbare iſt) mit meinem Willen; ſo finde ich 1) daß das, was ich als meinen Willen erkenne, mit dieſem Leibe nicht etwa wie Wirkung und Urſache zuſammenhängt, ſondern durchaus Eines iſt, ſofern ich keinen Akt wirklich wollen kann ohne daß ich ihn auch augenblicklich vom Leibe ausgeführt wahrnehme, ſo daß das was von mir auf zweierleiweiſe wahrgenommen wird, der Akt des Willens und der Akt des Leibes, Eines und daſſelbe ſind. 2) Daß jede Veränderung, die von Außen, nach dem Geſetz der Kauſalität, mit meinem *Leibe* vorgeht, immer auch auf meinen *Willen* Bezug hat, als Schmerz oder als Wohlbehagen: wovon nur die Veränderungen auszunehmen, deren Eindruck ſo ſchwach iſt, daß ſie nicht den Willen bewegen, ſondern bloß data für den Verſtand ſind.

Andrerſeits, welche Erkenntniß habe ich von meinem Willen, wenn ich abſtrahirend von meinem Leibe ihn betrachte? eine unmittelbare, aber durchaus nicht anſchauliche, [5] auch an ſich nicht abſtrakte, daher weiter nicht zu beſchreibende, als daß ich das Wort Ich zur Bezeichnung meines Willens, aber auch zur Bezeichnung meines Leibes brauche: und getrennt vom Leibe kann ich den Willen doch nicht vorſtellen. [Sp. 33.] Der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollen[s], von mir als vierte Klaſſe der Objekte aufgeführt, iſt überhaupt nicht mehr eigent[liches] Objekt, weil er mit dem Subjekt zuſammenfällt: dieſe Identität nannte ich das Wunder κατ' ἐξοχην: die Erklärung deſſelben iſt gewiſſermaaßen meine ganze Philoſophie. Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib, und bin wieder in der erſten Klaſſe der Vorſtellungen.

Ich erkenne alſo, daß *mein Leib und mein Wille identiſch ſind*; oder vielmehr daß die anſchauliche (mittelbare) Vorſtellung die ich von meinem Leibe eben ſo habe wie von allen andern Körpern, das Unterſcheidende hat, daß ich ſie zugleich in einer ganz andern Art erkenne, in welcher Hinſicht ich ſie meinen Willen nenne, und welche Erkenntniß mir über die Bewegungen meines Leibes auf Motive, [33.] und über ſein inneres

Weſen den Aufſchluß [giebt][1], den ich über die Bewegungen aller Körper und ihr innres Weſen, entbehre.

Dieſe Erkenntniß der Identität meines Willens und meines Leibes, die von mir hier weitläuftig auseinandergeſetzt iſt, die aber jeder Menſch ohne Ausnahme hat, — iſt von allen andern Erkenntniſſen gänzlich verſchieden, ihre Wahrheit kann alſo unter keine der Rubriken gebracht werden [6] unter welche alle andern Wahrheiten kommen, nämlich logiſche, empiriſche, metaphyſiſche und metalogiſche: ſondern das Urtheil: mein Leib und mein Wille ſind Eins; oder was ich als anſchauliche Vorſtellung meinen Leib nenne, nenne ich ſofern ich es auf eine ganz andre keiner andern zu vergleichende Art erkenne, meinen Willen; — oder: mein Leib iſt mein Wille ſofern er anſchaulich iſt; — oder mein Leib, außerdem daß er Vorſtellung iſt, iſt mein Wille; — dieſes Urtheil hat eine Wahrheit eigner Art, ſeine Beziehung iſt nicht bloß die auf eine Vorſtellung der erſten Klaſſe (den Leib) ſondern auf das Verhältniß dieſer Vorſtellung zu dem was gar nicht Vorſtellung iſt, ſondern Wille, d. i. Ding an ſich. Weil dieſe Wahrheit der Grundſtein meiner Phil[oſophie] iſt, nenne ich ſie philoſophiſche Wahrheit; ſie kommt bloß jenem einem Urtheil zu.

[§. 631.]

Was in dir vorgeht, indem ein Motiv deinen Willen beſtimmt, das iſt es, dem Weſentlichen nach, was in dem lebloſen Körper vorgeht den der Stoß eines andern bewegt: beide Erſcheinungen ſind identiſch, wiewohl [7] ſo identiſch wie es der tiefſte Ton der Harmonie mit dem 12 Oktaven höher liegenden gleichnamigen iſt. Die vierte Klaſſe der Objekte iſt die Auflöſung des Räthſels welches die erſte Klaſſe iſt.

Der Unterſchied zwiſchen deinem Willensakt und der Bewegung des geſtoßenen Körpers iſt nur der, daß bei dir daſſelbe zwei Mal da iſt: nämlich der Wille hat ſich unmittelbar objektivirt und iſt nicht nur an ſich als Wille da, ſondern zugleich auch als Vorſtellung, d. i. als erſcheinender Akt: in Bezug auf den todten Körper aber iſt bloß Wille da: die Objektität davon iſt bloß für dich, als Subjekt des Erkennens da, nicht für

[1] [Schop.: geben]

[Z. 27—29 am Rand angeſtrichen.]

ihn. Er ist an sich dasselbe was du bist, Wille, und derselbe Wille: Vorstellung ist für das Subjekt des Erkennens das Wollen das in jenem Körper wie auch in deinem Thun erscheint.

[§. 632.]

Für das Genie sind die Werke früherer großer Geister das, was für den Wandrer auf den Schneewüsten der Alpen die aufgestellten Denkmäler früherer Wandrer sind.

[§. 633.]

[8] Freie Selbstdenker, die vom Anschauen der Welt aufgeregt, diese selbst zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen, aus der ihre Darstellungen derselben als Kunstwerke oder als Philosopheme hervorgehn, sind den lebenden Bewohnern der Erde zu vergleichen, die ihre Nahrung unmittelbar von den Brüsten der Natur erhalten. — Aber das ganze Heer jener Menschen, die ohne alle Fähigkeit frei und objektiv in die Natur zu bliden, bloß die Werke jener Ersten zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen und bloß an diesen zehren, indem sie entweder als Künstler solche nachahmen (imitatores servum pecus) oder als Philosophen fremde Systeme bearbeiten, ohne je nur einen eignen freien Schritt darüber hinauszuthun, oder auch nur irgend etwas Andres zu thun als die vorgefundenen Meinungen Andrer zu wenden, und zu bearbeiten: diese gleichen dem parasitischen Ungeziefer, das auf andern Thieren nistet und an ihnen zehrt. Man muß mit ihren Werken durchaus keine Zeit verlieren.

[§. 634.]

Es sage es sich Jeder unverholen daß er eine unendliche Zeit hindurch lebt, um entweder zu leiden, oder sein ganzes Wollen aufzugeben.

[§. 635.]

Bogen 8. 1817. Dresden

[1] Ueber Beweise, Evidenz, und Begründung von Urtheilen.

Die gerühmte Euklidische Methode, nach welcher man meinte daß jede Wissenschaft zugeschnitten werden müsse um wahrhaft

[Zu n. 3. 24 f.:] Ich bin was jederzeit ist, jederzeit war, und jederzeit seyn wird. Und nur ich selbst kann meinen Schleier heben.

Wiſſenſchaft zu ſeyn, iſt [3₃.] (und eben deshalb rühmen ſie alle Jahrhunderte) die brillanteſte Abgeſchmacktheit die der menſchliche Geiſt je gebahr. Denn ſie beruht auf dem Abweiſen jeder Evidenz außer der logiſchen, welche ſie demnach jeder andern ſubſtituirt. Hierin gleicht ſie Einem der [3₃.] auf Stelzen geht oder gar ſich die Beine abſchneidet um mit Krücken zu gehn, oder dem Prinzen im Triumph der Empfindſamkeit, der aus der wirklichen ſchönen Natur flieht um ſich an einer Theaterdekoration, die ſie abbildet zu ergötzen. [3₃.] Ich ſtehe mit ihr ſo ſehr in Oppoſition, daß, wie ſie behauptet daß jede anſchauliche Evidenz auf eine logiſche zurückzuführen ſei: ich gegentheils behaupte, daß jede logiſche Evidenz auf eine anſchauliche zurückzuführen ſei.

[2] Ich habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde[1] genugſam gezeigt, wie viel mehr Einſicht, [3₃.] in der Mathematik, die Demonſtration des Grundes des Seyns als die des Grundes des Erkennens giebt. Euklid ſtatt ein für allemal zu zeigen wie Seiten und Winkel des Triangels ſich gegenſeitig beſtimmen und im [3₃.] wechſelſeitigen Verhältniß des Grundes zur Folge ſtehn, dem gemäß, wie überall durch den Satz vom Grunde, Eines ſo iſt wie es iſt, weil ein ganz verſchiedenes Andres ſo iſt wie es iſt: ſtatt auf dieſe Weiſe den im Raum ſich offenbarenden Satz vom Grunde zu erläutern und darzuſtellen — geht, ſtatt deſſen, bloß dem Grunde des Erkennens nach, giebt bloß logiſche Wahrheit, einzig nach dem Satz vom Widerſpruch. Daher kommt es, daß man, ſtatt der Erkenntniß der Verhältniſſe des Raums, bloß einige Reſultate aus dieſen Verhältniſſen, in Form einzelner, abgerißner, willkührlich gewählter Lehrſätze erhält, deren Richtigkeit durch logiſche Beweisführung [3₃.] nach dem Satz vom Widerſpruch dargethan wird. Es iſt wie wenn [3] uns eine künſtliche Maſchine vorgewieſen wird, deren verſchiedene Wirkungen man uns ſehn läßt, ihren innern Zuſammenhang aber verbirgt. Daher iſt jeder Euklidiſche Beweis ein Taſchenſpielerſtückchen. Die Wahrheit deſſelben kommt immer durch die Hinterthür hinein. Aus irgend einem Nebenumſtand ergiebt ſich per accidens die Wahrheit der Hauptſache: oft wird ein apagogiſcher Beweis geführt: oft werden (wie im Pythagoriſchen Lehrſatz) Linien gezogen, ehe man weiß warum: nachher zeigt ſich daß ſie Schlingen

[1] [S. Bd. III dieſ. Ausg.]

waren, die er unerwartet zuzieht und den Assensus des Lehrlings gefangen hat. So kann man den ganzen Euklid durchſtudiren, ohne irgend Einſicht in die Verhältniſſe des Raums zu gewinnen, wenn man nicht etwa ſich ſolche ſelbſt aus der Anſchauung nebenher abſtrahirt: ſonſt erhält man nichts als einige auswendig gelernte Reſultate jener Verhältniſſe, folglich eine ganz empiriſche und [4] unwiſſenſchaftliche Erkenntniß, gleich der des Arztes der die Krankheit und das Mittel kennt, aber nicht den Zuſammenhang zwiſchen beiden. Und dieſe Erkenntnißart der Mathematik hat man für die eigentlich wiſſenſchaftliche [33.] ja für das Muſter jeder Wiſſenſchaft gehalten.

Wohl immer läßt ſich für jede große abſichtliche und methodiſch betriebene Verkehrtheit der Grund nachweiſen in der Philoſophie ihrer Zeit. [33.] Die Eleatiker hatten zuerſt den Unterſchied und öfteren Widerſtreit zwiſchen dem Gedachten und dem Angeſchauten dargeſtellt und ihn zu mancherlei Sophismen benutzt Megariker Dialektiker [33.] Sophiſten und Skeptiker [33.] waren ihnen gefolgt und hatten aufmerkſam gemacht auf die Täuſchung der Sinne, oder vielmehr des Verſtandes dem die Sinne data zur Anſchauung liefern, d. h. auf den Schein [33.] der uns anſchaulich das zeigt, dem die Vernunft mit Sicherheit die Realität abſpricht, z. B. den gebrochnen Stab im Waſſer u. ſ. w. Man lernte hieraus daß der ſinnlichen Anſchauung nicht unbedingt zu trauen ſei, und ſchloß voreilig daß bloß das vernünftige, logiſche Denken ſichre Wahrheit gebe: obgleich ſchon Plato [33.] z. B. in Parmenide, die Megariker, ſpäter Sextus Empiricus, auch umgekehrt zeigten wie leicht Schlüſſe und Begriffe irre führten und Sophismen und Paralogismen hervorbrächten die unendlich[1] leichter entſtehn und unendlich ſchwerer zu löſen ſind als der Schein [5] in der ſinnlichen Anſchauung. Dem alſo [33.] im Gegenſatz des Empirismus entſtandenen Rationalismus gemäß bearbeitete nun Euklid die Mathematik. — Erſt nachdem, mehr als 2000 Jahr ſpäter, der große Kant gezeigt hat, daß die Anſchauung des Raums von allem Eindruck auf die Sinne unabhängig, dieſem vorhergehend, d. h. a priori iſt, und demnach dem Truge gar nicht unterworfen iſt*)

[1] [Schop.: unendlicher]

*) [33.] zwar ſcheint Proklus der Kommentator Euklids ſchon die Idealität des Raums völlig erkannt zu haben, (Kepler de harmonia mundi giebt

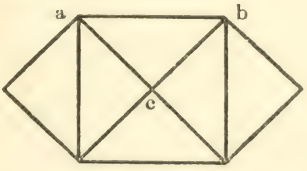
— erſt da konnte gezeigt werden daß die Euklidiſche Methode einem Wanderer gleicht, der im Dunkeln einen hellen feſten Weg für ein Waſſer hält, ſich darum hütet ihn zu betreten und ſtets nebenher auf holprigten Feldern läuft, zufrieden von Strecke zu Strecke wieder an das vermeinte Waſſer zu ſtoßen. Was uns bei der Anſchauung einer Figur als nothwendig ſich kund giebt, dies kommt nicht [Zz.] (wie man immer glaubte und daher dieſe Ueberzeugung als inkompetent abwies) aus der Figur die auf dem Papier, vielleicht ſehr mangelhaft gezeichnet iſt, [6] ſondern aus der uns a priori bewußten [b.] ⟨Erkenntniß der⟩ Form aller [b.] ⟨Anſchauung⟩[1]. Dieſe iſt überall Satz vom Grunde; hier iſt ſie [Zz.] als Form der Anſchauung, d. i. Raum, Satz vom Grund des Seyns: und deſſen Evidenz und Gültigkeit iſt eben ſo groß als die vom Satz des Grundes des Erkennens: wir brauchen und dürfen alſo nicht, um bloß der letzteren zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlaſſen um ſie aus einem ihr ganz fremden zu beglaubigen. Was ich früher nicht auszuſprechen wagte, ſage ich jetzt [Sp. Zz.] ſo kühn es auch klingt: die Euklidiſche Methode muß ganz antiquirt werden und die Beweisart in der Mathematik muß einzig am Leitfaden des Grundes des Seyns, nicht mehr an dem des Grundes des Erkennens fortſchreiten.*) Es wird ein großer mathematiſcher Kopf ſeyn, dem es gelingt, die verwickelteſten mathematiſchen Lehrſätze zu unmittelbarer anſchauliger Evidenz darzulegen**). [b.] ⟨Ich geſtehe

eine Lat[einiſche] Ueberſetzung der Stelle) allein das blieb unbeachtet und ohne Einfluß.

[1] [Korr.] Erkenntniß.

*) [Zz.] Profeſſor Thibaud in Göttingen hat in ſeiner reinen Mathematik zum Theil ſchon dieſen Weg eingeſchlagen, wiewohl noch nicht mit völliger Entſchiedenheit.

**) [Zz.]

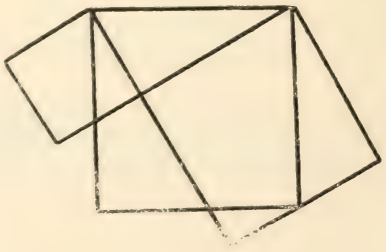


So ſollte der Pythagoreiſche Lehrſatz durch vorſtehende Figur für die Anſchauung bewieſen werden, für die es leicht iſt nachzuweiſen daß die Gleichheit des Quadrates der Hypot[enuſe] mit denen der Katheten einzig vom

[7] daß ich nicht einmal für den Pythagoriſchen Lehrſatz den Grund des Seyns zu finden vermag: und da die Euklidiſche Demonſtration deſſelben bloß logiſch iſt, und daher lehrt daß es ſo iſt, nicht warum es ſo iſt; ſo iſt für mich das Verhältniß der Quadrate der Katheten zu dem der Hypotenuſe, ſofern es von dem rechten Winkel des Triangels abhängt, noch ein Geheimniß; obwohl ich gewiß weiß daß die Erkenntniß davon möglich iſt,› ja Euklid (oder Pythagoras) mußte dieſe anſchauliche Erkenntniß des Satzes haben ehe er den Beweis erfand: aus letzterem iſt der Satz gewiß nicht hervorgegangen: es bedarf alſo nur einer Analyſe des Gedankenganges bei der erſten Entdeckung jenes Lehrſatzes. Ueberhaupt iſt die Methode die ich will die analytiſche, die welche Euklid befolgte die ſynthetiſche. [33.] Ein noch auffallenderes Beiſpiel iſt der 35 Satz des dritten Buchs Euklids, daß die aus den Abſchnitten zweier im Cirkel ſich ſchneidenden Linien gebildeten zwei Rektangel ſich gleich ſind. Vergeblich ſucht man über dieſen höchſt auffallenden Satz Aufklärung im Euklidiſchen Beweiſe, welcher eben nur beweiſt daß es ſo iſt, und die Sache ſelbſt als eine qualitas occulta des Cirkels ſtehn läßt. Das iſt grade, wie wenn man in der Phyſik durch das Experiment beweiſt, daß in der torricellianiſchen Röhre der Queckſilber auf 28 Zoll ſteigt, aber nicht ſagen kann warum. So gut als man in der Phyſik ſich nicht mit dem Erkenntnißgrunde begnügt, ſondern den Grund des Werdens fordert; ſo gut muß man in der Mathematik den Grund des Seyns fordern wenn man Einſicht in die Verhältniſſe des Raums und nicht bloß hiſtoriſche Kenntniß von ihnen will.

[8] Die anſchauliche Erkenntniß jedes räumlichen Verhältniſſes, folglich auch deren Ausdruck, d. h. jeder geometriſche Lehrſatz, iſt eben ſo unmittelbar gewiß als der Satz des Widerſpruchs, und daher eben ſo wenig als dieſer beweisbar. Ihn dennoch durch Anwendung des Satzes des Widerſpruchs beweiſen zu wollen iſt ein unnützer und ſtöhrender Umweg. [33.] Zwar kann jeder die Wahrheit der anſchauligen Erkenntniß leugnen: aber mit demſelben

rechten Winkel abhängt und auch bleibt wenn man die Katheten ungleich macht.



Recht kann er auch die Wahrheit des Satzes vom Widerspruch leugnen. Das gewisseste und überall unbeweisbare ist der Satz vom Grund; denn er ist die allgemeine Form aller Erkenntniß*): und er ist gleich gewiß und gleich unbeweisbar, als Satz vom Grunde des Seyns, oder Satz vom Grunde des Werdens, wie als Satz vom Grunde des Erkennens: letztere Gestalt hat keinen Vorzug vor den andern. Die metaphysische Wahrheit ist eben so gewiß und unbeweisbar als die metalogische, und so wenig aus dieser abzuleiten als diese aus jener.

Vernimmt man einen Delinquenten, so bringt man seine Aussagen zu Protokoll um daraus, ob sie mit einander übereinstimmen, über ihre Wahrheit zu urtheilen. Dies ist aber ein bloßer Nothbehelf und immer besser

[1] ist es, wenn man von der Wahrheit jeder seiner Aussagen sich unmittelbar überzeugen kann: zumal da er von Anfang an konsequent lügen kann. Bogen 9. 1817. Dresden.

Jenen ersten Weg hat nun aber Euklid mit dem Raum eingeschlagen, unter der richtigen Voraussetzung daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent seyn muß. [W. sp. 33.] Daß daher, indem jeder Theil des Raums zu jedem andern ein Verhältniß des Grundes zur Folge hat, keine einzige Bestimmung des Raums anders seyn könnte als sie ist, ohne mit allen andern in Widerspruch zu stehn. Bloß die Axiome, d. i. die ersten Aus-

*) [33.] alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn: er selbst also ist nicht weiter zu erklären: oder genauer: alle Erklärung setzt ihn voraus, indem sie nur Anwendung desselben ist, und zeigt, wie mittelst desselben und ihm gemäß, eine Erscheinung mit der andern zusammenhängt, wobei aber freilich die gesammte Reihe der Erscheinungen eben so unerkannt bleibt als vorher, und das innerste Wesen der einfachsten wie der komplicirtesten, der nächsten wie der fernsten, behält das ganz Unerklärbare und Dunkle. Da dieses nun auch von der erschöpfendesten Erkenntniß gemäß dem Satz vom Grunde nie getroffen wird, alle Wissenschaft aber nur Erkenntniß gemäß jenem Satz ist; so muß entweder das innerste Wesen aller [9, 1] Erscheinung unerkannt und dunkel bleiben, oder es muß durch eine andre Erkenntnißweise als die wissenschaftliche aufgeklärt werden: die Erkenntniß aber welche nicht dem Satz vom Grunde nachgeht ist die Kunst: da der Satz vom Grunde Form aller Erscheinung ist, so ist die Kunst Erkenntniß des Dings an sich. Die Erkenntniß der Kunst übertragen auf die Reflexion also für die Vernunft ist Philosophie.

ſagen des Raums, nimmt er ohne Beweis an und läßt die Anſchauung dieſe Wahrheiten begründen. Die folgenden Lehrſätze beweiſt er aus ihrer Uebereinſtimmung mit jenen Axiomen und dem Widerſpruch ihres Gegentheils mit denſelben: ſo nun ferner jeden folgenden Satz beweiſt er aus ſeiner Uebereinſtimmung mit dem früheren und dem Widerſpruch ſeines Gegentheils mit demſelben. — Allein die Wahrheit jedes einzelnen Satzes iſt eben ſo unmittelbar und gewiß anſchaulig erkennbar als die Axiome die er zur Baſis genommen, und dieſe haben nichts voraus als ihre Einfachheit, die [2] ihre Wahrheit nicht vermehrt. Wer die anſchaulige Wahrheit irgend eines Lehrſatzes leugnet, kann mit eben ſo viel Recht die Axiome leugnen. [W. ſp. 3₃.] Ja er kann mit eben ſo viel Recht den Satz vom Widerſpruch leugnen oder die Schlußfolge aus den Prämiſſen: denn dieſe alle haben nicht mehr Evidenz und ſind eben ſo unbeweisbar als die Anſchauliche Erkenntniß eines räumlichen Verhältniſſes.

[3₃.] Denn beides ſind unmittelbare Anwendungen des Satzes vom Grunde.

Dieſes letztere daher aus jenen herleiten wollen, iſt wie wenn einem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer daſſelbe erſt zu Lehn geben wollte. Euklid hat alſo den ſehr beſchwerlichen und höchſt unbefriedigenden Weg der mittelbaren Erkenntniß der Wahrheit, dem der unmittelbaren vorgezogen [3₃.] der doch eben ſo evident iſt. Der große Fehler dieſer Methode iſt, daß der Lehrling der ſich mit der Erforſchung der Geſetze des Raums beſchäftigt durchaus keine Einſicht in dieſe bekommt, wenn er nicht etwa ſelbſt ſie ſich nebenher erwirbt. Und der kleine Vortheil dieſer Methode iſt, daß der Lehrling ſich übt in der Anwendung des Satzes vom Widerſpruch d. i. im Schließen und beſonders ſein Gedächtniß übt im Behalten der data deren Uebereinſtimmung verglichen werden muß.

[3₃.] Es iſt ſehr bemerkenswerth daß die Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt iſt, nicht auf die Arithmetik, deren Wahrheiten man unmittelbar durch die Anſchauung einleuchten läßt, welche hier das bloße Zählen und Rechnen iſt. Da die Anſchauung der [3] Zahlen in der bloßen Zeit iſt, und alſo durch kein ſinnliches Schema (wie die geometriſche Figur) repräſentirt werden kann, ſo fiel hier der Verdacht weg, daß das Angeſchaute nur empiriſche Wahrheit habe und daher Schein ſeyn könne, welcher Verdacht die ganze logiſche Beweisart in die Geometrie gebracht hat. Zählen iſt (weil die Zeit nur Eine Dimenſion hat) die einzige arithmetiſche Operation auf die alles Andre zuletzt hinausläuft, und dies Zählen iſt Anſchauung a priori auf die man ſich ohne Scheu beruft und durch

die Alles, jede Gleichung, jede Rechnung zuletzt bewährt werden muß: daher beweist man nicht daß $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$, sondern beruft sich auf die reine Anschauung der Zeit (das Zählen) wie auf ein Axiom. Statt der Beweise die die Geometrie füllen, ist der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum A kürzen des Zählens. Denn da unsre unmittelbare Anschauung der Zahlen nicht viel weiter reicht als zehn, [4] so wird das fernere Zählen theils durch die Namen der Zahlen m glich, theils wird es leicht dadurch daß man die größere Zahl durch eine kleine repräsentiren läßt (daher die Ordnun en der Zehner, Hunderter u. s. w.) wo man statt der Zahl selbst, die anschaulich wäre nur ihren abstrakten Begriff hat: und dies ist auch der Fall wenn man noch unbestimmte Summen und ganze Operationen (z. B. $\sqrt{r}^{-b}$) durch Buchstaben und Zeichen repräsentirt und sie nur andeutet statt sie zu vollziehn.

Die Evidenz der Mathematik liegt also in dem anschaulichen Verhältniß gemäß dem Satz vom Grunde des Seyns: die Beweise demonstriren nur was man schon anderswoher weiß, sie gleichen einem feigen Soldaten der einem erschlagenen Feinde [3] noch eine Wunde giebt und sich dann rühmt ihn erlegt zu haben. Sie könnten ganz wegfallen und die Mathematik bliebe eben so evident. Die Evidenz der Mathematik, die zum Symbol und Musterbild aller Evidenz geworden ist, ist also keine *bewiesene*, sondern eine unmittelbar angeschaute. Doch ist ihre Anschauung wesentlich verschieden von der sinnlichen, die empirische Wahrheit giebt und, wie oben erwähnt, dem Schein bisweilen ausgesetzt ist, daher keine so sichre Evidenz hat. Dies kommt daher daß alle sinnliche Anschauung ein Verstandesschluß von der Wirkung (die der Leib erhält) auf die Ursache, das Objekt ist, und vom Begründeten auf den Grund ist kein unfehlbarer Schluß zu machen: erst wenn viele verschiedene Wirkungen auf *eine* Ursache deuten ist diese anzunehmen. Dies geschieht wenn alle fünf Sinne afficirt werden und ihre Affektion durch eine Ursache zu erklären ist: welches aber Induktion ist. Dasselbe gilt von der ganzen Physik und Chemie. Auch hier muß die Ursache durch die [4] Wirkung gefunden werden, also a rationato ad rationem geschlossen werden, welches unsicher ist: daher beruht alle Physik und Chemie auf Hypothesen, die oft falsch sind; daher konnte Physik nicht auf einmal erfunden werden, sondern bedurfte der Erfahrung vieler Jahrhunderte. Denn erst wenn vielfache Erfahrung die Hypothese bestätigt wird sie zur Gewiß-

heit: dann aber ſchadet es der Gewißheit nichts daß ſie durch Induktion gefunden iſt, ſo wenig als es der Anwendung der Geometrie ſchadet, daß Diameter und Peripherie inkommenſurabel ſind [3ɜ.] oder der Arithmetik daß der Logarithmus nie vollkommen richtig iſt, denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahe bringt; ſo wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion d. h. die Erkenntniß des Grundes aus der Folge, der mathematiſchen Evidenz d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, durch unendliche Annäherung ſo gleich gemacht, daß die nie aufzuhebende Unvollſtändigkeit der Induktion ſo wenig ſtöhrt als die Inkommenſurabilität krummer Linien [5] und grader. Phyſik und ſinnliche Anſchauung haben alſo denſelben Grad von Evidenz, nämlich den der Induktion [3ɜ]. welche zwar nie vollſtändig wird, aber der Vollſtändigkeit ſich unendlich nähert. Der mathematiſchen Evidenz ſtehn ſie deshalb nach weil wir Raum und Zeit als bloße Formen der Erkenntniß [3ɜ.] (vergl. Bog. y,y,y,y. p 8. [= S. 448.17 f. dieſ. Bdes.]) gänzlich überſchauen und Grund und Folge in ihnen gleich nahe haben, daher aus dem Grunde die Folge erkennen können, ſtatt bei empiriſcher Wahrheit bloß aus der Folge den Grund, was [3ɜ.] nie eigentlich demonſtrable Gewißheit, ſondern allein Induktion giebt. Von der Realität eines ſinnlich erkannten Objekts überzeugen wir uns daher durch Prüfung ſeiner Wirkung auf alle fünf Sinne: von der Wahrheit einer Hypotheſe der Phyſik durch eine Anzahl verſchiedener Experimente, d. i. Induktion, welche die einzige Beweisart der Phyſik iſt. Iſt aber auf dieſe Art eine Hypotheſe der Phyſik wirklich hinlänglich begründet und die Möglichkeit des Scheins dadurch zu einer unendlich kleinen Größe geworden (wie die Diskrepanz des Diameters zur Peripherie durch unendliche Brüche) ſo iſt die Phyſiſche Wahrheit ſo ſicher [6] als die mathematiſche, denn der Satz vom Grunde des Werdens iſt an ſich nicht weniger gewiß als der vom Grunde des Seyns: beide ſind a priori gegeben, ſind Geſtalten des Satzes vom Grunde überhaupt der die Form aller Erkenntniß iſt [3ɜ.] und in deſſen Nachweiſung alle Erklärung beſteht.

Die Beweiſe der Mathematik ſind zwar richtig wegen der kleinen Anzahl und genauen Beſtimmung der Begriffe: aber ſie

sind nicht die Quelle der Evidenz der Mathematik welche vielmehr anschaulich ist und ihre Untrüglichkeit daher hat weil sie vom Grunde auf die Folge geht. (z. B. von der Gleichheit der Winkel auf die Gleichheit der Seiten;) in der Physik ist dies nicht und ihre Evidenz beruht nur auf Induktion durch welche eine Hypothese bewiesen wird.

Vernunftschlüsse überhaupt gehn zwar vom Grunde (Erkenntnißgrund) auf die Folge (Schluß) und sind insofern, wenn formell richtig, untrüglich und so evident wie mathematische Anschauung. Allein sie bestehn immer nur in Subsumtion eines Falls unter eine Regel, dadurch daß der Begriff der in der Aussage des Falls vorkommt als in dem Begriff vom dem die Regel gilt enthalten, befunden wird.[1] Die Wahrheit des Schlusses beruht demnach auf der des Obersatzes. [Zu.] Schlüsse sind also der Form nach gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe, weil theils die Sphären der Begriffe keine scharfen Grenzen haben, theils sich so mannigfaltig schneiden, daß eine Sphäre in vielen größeren theilweise enthalten ist, und man also willkührlich durch sie in mehrere gelangen kann, durch jede von diesen wieder in mehrere, nach Belieben u. s. w. mit andern Worten: das Subjekt der Minor kann beliebig verschiedenen Prädikaten untergeordnet werden, die man dann zu Subjekten der Obersätze macht.

[7] Ich behaupte daß es keine Wahrheit gebe, die allein durch Schlüsse herauszubringen sei: und da alle strengen Beweise Schlüsse sind, so ist bei einer neuen Wahrheit nicht ihr Beweis sondern anderweitige Evidenz zu fordern. Folgendes wird dies deutlich machen.

Das Wesen der Wissenschaft ist Erkenntniß des Einzelnen aus dem Allgemeinen: diese entsteht indem der einzelne Fall der Regel subsumirt wird, also indem ein speciellerer Begriff einem allgemeinen subsumirt wird: also durch Schlüsse. Es ist aber ein Irrthum da[ß][2] wissenschaftliche Erkenntniß als solche mehr Wahrheit habe als bloß empirische Erkenntniß eines einzelnen Falls: sie hat bloß mehr Vollständigkeit, Leichtigkeit, Bequemlichkeit. Ueber einen einzelnen Fall kann ein Ungelehrter soviel Kenntniß haben als ein Gelehrter des Fachs zu dem der Fall gehört: der Unterschied ist bloß daß der Gelehrte den Fall

[1] [Schop.: werden]
[2] [Schop.: das]

mittelbar weiß [33] ausgehend von der Regel und deswegen 1000 ähnliche Fälle zugleich. — Welche Eigenſchaften ein individuelles Thier hat, welche chemiſche und welche phyſiſche Eigenſchaften ein Körper, dies kann der Ungelehrte vollkommen wiſſen aus ſpecieller Erfahrung, der Gelehrte weiß es durch Subſumtion [8] des Thiers unter ſeine Art, Gattung, Klaſſe, und das Verhalten des Körpers eben ſo: er wird, wenn man einen Beweis ſeiner Ausſage fordert, jene Subſumtion darlegen, aber dadurch bloß beweiſen daß es Lehre ſeiner Wiſſenſchaft ſei und aus den angenommenen Sätzen dieſer folge: dieſe Sätze ſelbſt aber, d. i. die ganze Naturwiſſenſchaft (ihren reinen Theil ausgenommen) ſtützen ſich auf Erfahrung, eben wie die Erkenntniß des Ungelehrten, [33] haben alſo nicht mehr Wahrheit und haben ihre Allgemeinheit durch Induktion aus der Erfahrung. Die Wahrheit der einzelnen Thatſachen wird alſo keineswegs durch ſie bewieſen, vielmehr umgekehrt, ſie erhalten erſt von den einzelnen Thatſachen Wahrheit. Beweiſt man nun einzelne Thatſachen aus den Principien der Wiſſenſchaft, ſo wird dies richtig ſeyn, wenn jene Principien richtig ſind. Allein auch ohne Principien und ohne Wiſſenſchaft hätte man ſich über die einzelne Thatſache aufklären können. Das Ableiten aus Principien [33] d. i. die wiſſenſchaftliche Erkenntniß iſt alſo nur ein Erleichterungs=

Bogen 10 1817. Dresden [1] mittel des Wiſſens, nicht aber die Quelle der Wahrheit. — Wer eine neue Hypotheſe beweiſen will, ſucht eine Erſcheinung einem Naturgeſetz zu ſubſumiren, durch Schlüſſe, [33] oder ein neues Naturgeſetz aufzuſtellen durch Induktion.

Jede Wahrheit deren Grund kein Beweis iſt, iſt der welche einen Beweis zum Grunde hat vorzuziehn: ſo wie Waſſer aus der Quelle dem aus dem aquaeduct vorzuziehn iſt. Denn der Beweis iſt die mittelbare Erkenntniß der Wahrheit, iſt ihre Begründung durch Aufweiſung ihrer Identität mit einer andern ſchon anerkannten Wahrheit. Es läßt ſich aber keine Wahrheit denken, die nur auf ſolche Weiſe mittelbar zu begründen ſei und nicht auch unmittelbar. Denn ſie iſt allemal die Ausſage entweder einer Anſchauung aposteriori oder a priori die unmittelbar gegeben werden kann: oder auch die Ausſage des Satzes

vom Grund in irgend einer Geſtalt, welcher als Form aller Erkenntniß nie einem ächten Zweifel unterworfen iſt.

[2] Die Zuläſſigkeit der Beweiſe gründet ſich bloß darauf, daß es oft kürzer iſt eine Wahrheit aus einer andern abzuleiten, als aus ihrem anſchaulichen Grunde, der ferne liegt, indem man ſonſt immer von vorne anfienge und gar keine Wiſſenſchaft hätte, die immer nur der kürzere Weg iſt zur Erkenntniß vieler Wahrheiten mittelſt ihrer Abhängigkeit von einigen wenigen. Dieſe wenigen aber, d. i. die Principien der Wiſſenſchaft, dürfen ſich nie auf Beweiſe gründen, ſondern auf Anſchauung a priori, oder Induktion aus Anſchauungen a posteriori. [33.] Aber dieſe Principien enthalten die ganze Wahrheit und den ganzen Inhalt der Wiſſenſchaft. Beweiſe müſſen bloß von den ſekundären Wahrheiten der Wiſſenſchaft gefordert werden: und auch nur deswegen weil es ſo kürzer iſt. In der [33.] Elementar–Geometrie liegt die Begründung durch Anſchauung aber näher als der Beweis: daher verwerfe ich letztern. [33.] Bei den komplicirteren Sätzen der Geometrie, liegt ihr Beweis, der meiſtens auch die Art ihrer Auffindung iſt meiſtens näher, als die Aufweiſung ihres anſchaulichen Grundes. So z. B. bei Berechnung der Sehnen für jeden Bogen und der Tangenten dazu, beides mittelſt des Pythagoreiſchen Lehrſatzes. Dennoch aber muß eine anſchauliche alſo unmittelbare Erkenntniß dieſer Wahrheiten möglich ſeyn. Eben ſo liegt der letzte Grund jeder logiſchen Regel, nämlich das Bewußtſein des Satzes vom Grunde des Erkennens, uns im einzelnen Fall ihrer Anwendung näher als die abſtrakte Regel ſelbſt, d. h. als das abſtrakte logiſche [3] Geſetz: daher wir nicht durch Subſumtion unter dieſes unſere Urtheile berichtigen, und die Logik ohne praktiſchen Nutzen iſt.

Die Hauptlehren der theor[etiſchen] Phil[oſophie] dürfen am wenigſten auf Beweiſen beruhen, da ſie ſonſt nur Subſumtion unter allgemeinere Wahrheiten wären [33.] ſie ſollen hingegen ſelbſt die allgemeinſten Wahrheiten ſeyn. Ihre Evidenz kann daher nur beruhen auf der allgemeinſten Induktion, neben der Ausſage des a priori Gewiſſen *als ſolchen* [33.] d. h. ſeiner Apriorität denn außerdem d. h. ſchlechthin, haben es ſchon die Mathematik, Logik und reine Naturwiſſenſchaft weggenommen.

[33.] Dies a priori Gewiſſe iſt nichts weiter als der Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtalten: erörtern muß ſie ihn deswegen, weil ihr Gegenſtand das iſt, was von ihm nicht berührt wird, das Ding an ſich, während die Wiſſenſchaften nur das zum Gegenſtand haben, was er be-

rührt, die Erscheinung, und nichts weiter sind, als die Darstellung in abstracto, der Verhältnisse aller Erscheinungen zu einander, welche Verhältnisse im allgemeinen der bloße Satz vom Grunde in seinen vier Gestalten ausdrückt, speciell aber werden diese Verhältnisse gefunden durch die Anwendung des Satzes vom Grunde d. i. die Wissenschaften.

Es läßt sich überhaupt keine Wahrheit denken, die nicht anders zu begründen wäre als durch einen Beweis durch Syllogismen: denn eine solche müßte ganz auf abstrakten Begriffen wurzeln und keine Beziehung auf irgend etwas Anschauliches haben: denn sobald sie diese hat ist auch die Möglichkeit da sie anschaulich zu erkennen, also des Beweises durch Subsumtion unter Begriffe nicht zu bedürfen. Begriffe die sich aber auf nichts Anschauliches bezögen wären leer, wären nichts, denn alle Begriffe müssen Vorstellungen von Vorstellungen [4] seyn, d. h. sich gemäß dem Satz vom Grunde des Erkennens auf eine Anschauung beziehn. Daß manche mathematische Sätze nur durch Syllogismen gefunden werden, [3₃] (so die Berechnung der Sehnen und Tangenten für alle Bögen, mittelst Schlüssen aus dem Pythagoreischen Lehrsatz.) liegt bloß darin daß dieser Weg, wegen der mannigfaltigen anschaulichen Beziehungen die sie ausdrücken, der nähere ist, nie aber kann er der allein mögliche seyn, sondern immer muß auch ein direkter Zusammenhang zwischen der Anschauung a priori dieser räumlichen Verhältnisse und ihrer Aussage in abstracto möglich seyn.

Viele physikalische Wahrheiten, namentlich alle astronomischen sind zwar durch Schlüsse gefunden, eigentlich aber durch Induktion. Z. B. die scheinbare Bewegung der Himmelskörper ist empirisch gegeben: ihr räumlicher Zusammenhang (Planetenbahn) und die Ursache (Gravitation nach bestimmten Gesetzen) wird als Hypothese erfunden, und diese bloß bewährt durch Uebereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit den Folgesätzen derselben, d. i. durch Induktion. [3₃] Also dienen die Schlüsse hier nur zur Auffindung der Hypothese, nicht zur Bewährung derselben, welche erst aus Induktion entsteht Aber auch eine empirische unmittelbare Anschauung dieser Wahrheiten wäre an sich möglich, sobald wir nämlich die Welträume [5] frei durchlaufen könnten.

Die Begründung der Urtheile mittelst Beweisen, ist also immer nur ein Nothbehelf, da, wo unmittelbare Anschauung a priori [3₃] zu schwierig ist wegen ihrer Komplikation, oder die

a posteriori [3₃.] wegen relativer Unmöglichkeit nicht gegeben werden kann. Wo dieſe gegeben werden kann, iſt ſie immer vorzuziehn, da die Beweisführung durch Syllogismen unzähligen Täuſchungen ausgeſetzt iſt, wie alle Sophismen und Dogmen aus Begriffen zeigen. Denn der Zuſammenhang jeder Begriffsſphäre mit vielen, durch ihr komplicirtes Ineinandergreifen, läßt der Willkühr großen Spielraum. [3₃.] (ſiehe den vorigen Bogen p 6 am Rand [= S. 493.14 f. dieſ. Bdes.])

Es giebt durchaus keine Wahrheit die bloß einen Beweis zum Grunde hätte und keinen unmittelbaren Grund. Selbſt die Wahrheiten die Kant in den metaph[yſiſchen] Anfangsgr[ünden] der Naturlehre zuſammenſtellt, erhalten ihre Ueberzeugungskraft nicht aus ſeinen Beweiſen, ſondern aus einer unmittelbaren Anſchauung, welche entſteht, indem wir unſre Aufmerkſamkeit auf die allgemeinſten Formen der Erkenntniß richten, und ſo unmittelbar a priori, mit einer alle Beweiſe weit übertreffenden Gewißheit wiſſen, was überhaupt [6] in einer möglichen Erfahrung vorkommen kann und was nie. Z. B. „daß die Materie beharrt" wiſſen wir unmittelbar indem die Formen der reinen Sinnlichkeit uns die Möglichkeit der Bewegung, der Verſtand die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität ſehen läßt, aber nimmermehr die Möglichkeit eines Verſchwindens oder Entſtehns der Materie [3₃.] die Beharrlichkeit der Materie iſt alſo eigentlich eine Negative Wahrheit und ihre Begründung a priori auch eine negative: auch iſt dieſe Wahrheit uralt und nie bezweifelt und Jedem evident, kann alſo unmöglich von ſo einem ſchwierigen auf Nadelſpitzen einherſchreitenden Beweiſe aus Begriffen abhangen. [3₃.] ein ſogenannter Beweis dieſer Art, für ſolche unmittelbare Wahrheiten, kann auch nie etwas anderes ſeyn als die Nachweiſung daß wir in einer andern ganz unbezweifelten Wahrheit die zu beweiſende ſchon als gewiß vorausſetzen.

Ueberhaupt ſind die Beweiſe nicht für diejenigen welche lernen, ſondern für die welche disputiren wollen. Dieſe letztern leugnen hartnäckig was ſie im Grunde einſehn: da ſie aber dabei ſelten konſequent und umſichtig verfahren; ſo findet ſich daß ſie daſſelbe unter einer Geſtalt zugeben was ſie unter einer andern leugnen: da aber die Natur konſequent iſt, ſo dient der Beweis, ihnen die Identität oder ſonſtige Abhängigkeit einer geleugneten Wahrheit von einer zugeſtandenen zu zeigen.

Die Wiſſenſchaften reden immer vom Verhältniß einer Erſcheinung, (d. h. eines Theils der Welt) zur andern und ordnen ſo weit als möglich alle Erkenntniſſe den allgemeineren unter, ſo daß ſie dann nur noch ein Urtheil als von einem [7] andern abhängig zeigen: beides nach dem Satz vom Grund, und daraus entſpringen alle Arten von Beweiſen. Beides kann aber in der Phil[oſophie] nicht ſtatt haben: denn ſie redet nicht vom Verhältniß der Erſcheinungen zu einander; ſondern vom Ganzen der Erſcheinungen oder der Welt überhaupt: alſo kann ſie keine Beweiſe gebrauchen die am Satz vom Grunde des Werdens oder Seyns einherſchreiten: aber auch nicht Beweiſe nach dem Satz vom Grunde des Erkennens, d. h. Ableitungen aus Urtheilen können ihr Fundament ſeyn, denn es kann nicht allgemeine Sätze geben in deren Folge allererſt die Welt iſt: daher läßt ſich nicht eine Phil[oſophie] wie Spinoza wollte ex firmis principiis ableiten. Ihr Inhalt kann nichts anderes ſeyn als eine Ausſage in abstracto vom ganzen Weſen der Welt, von dem was der Welt als ſolcher weſentlich iſt, und daher jedem Theil ſogut zukommt als dem Ganzen, folglich iſt ſie die Betrachtung der Welt im aller Allgemeinſten.

Die Phil[oſophie] iſt demnach eine Summe von Urtheil[en] die das Weſen der Welt vollſtändig ausdrückt: dieſe Vollſtändigkeit iſt nur möglich durch die Allgemeinheit der Urtheile. Sie müſſen zwar mit [8] einander übereinſtimmen, ſo daß eines nicht negirt werden kann ohne auch andre aufzuheben, und ſo daß ſie großen Theils aus einander abgeleitet werden könnten: allein da unmittelbare Erkenntniß ſicherer iſt als mittelbare; ſo iſt es beſſer daß dieſe Urtheile nicht eines durch das andre begründet werden, ſondern alle nebeneinander aus ihrer unmittelbaren Quelle, der anſchaulichen, Jedem gegenwärtigen Welt begründet werden, und ihre große Harmonie zu einander nur noch als hinzukommende Bekräftigung diene, die nothwendig folgt aus der Harmonie aller Theile der Welt, welche eben auch in ihrem Abbild in abstracto ſich wiederfinden muß. Die Begründung der Phil[oſophie] iſt alſo die allgemeinſte Induktion, vermöge welcher alle Erſcheinungen der Welt durch Unterordnung unter gewiſſe allgemeine Begriffe, theils vereinigt, theils wieder geſondert werden. Da die Begriffe von der

Art seyn müssen, daß das ganz Einzelne wie das Allgemeinste durch sie erkannt werde, daher die Erkenntniß beider aufs Genauste in ihnen verbunden seyn muß, so ist das eigentlich philosophische Talent, wie Platon es angiebt, die Erkenntniß des Einen in Vielen und der Vielen im Einen.

[§. 636.]

[1] Was jederzeit ist, und jederzeit war und jederzeit seyn wird, bin ich. Und ich allein kann meinen Schleier heben. Bogen [D.] ⟨8⟩ 11. 1817. Dresden

[§. 637.]

Die Musik, abgesehn von ihrer ästhetischen Bedeutung, ist dann nichts Anderes als das Mittel wodurch größere Zahlen und zusammengesetztere Zahlenverhältnisse, die wir sonst überall nur mittelbar und in abstracto erkennen, zur unmittelbaren anschaulichen Vorstellung gebracht werden.

[3ɜ.] Und dennoch haben wir die Musik erkannt als die Darstellung des innern Wesens der Welt, als die Wiederholung des Willens, dessen Objektität sie so unmittelbar als die Welt selbst ist, jedes auf andre Weise, so daß eine vollkommne Erklärung der Musik und eine vollkommne Erklärung der Welt gleichlautend seyn müßte. Wenn wir nun diese beiden so kontrastirenden und doch als zugleich wahr gegebenen Ansichten der Musik vereinigen; so erhalten wir einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphilosophie, wie die des Pythagoras*) gewesen seyn soll und auch die im Y-king der Chinesen.

[§. 638.]

Daß der Gedanke des gewissen und nie sehr fernen Todes Keinen merklich beunruhigt und die Sicherheit stöhrt, mit der er dahinlebt als müßte er ewig leben, — ja daß sogar Keiner fortdauernd einen lebendigen Glauben an seinen Tod hat [3ɜ.] sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurtheilten Delinquenten kein so großer Unterschied seyn könnte, sondern eigentlich diese Wahrheit nur in abstracto und theoretisch anerkennt, übrigens aber ihn bei Seite legt wie andre theoretische Wahrheiten die

[3ɜ. n. 3. 2f.:] Sehr lesenswert ist, was über Begründung der Urtheile und Beweis Fries sagt in seiner Kritik d Vernunft Bd 1. p 278—85 In seiner Logik ist er noch ausführlicher darüber.

*) [3ɜ.] *Τῳ αριθμῳ δε τα παντ' επεοικεν*

Sext[us] Emp[irikus] Hyp: adv. Math: [L. VII] p. m. 104. [Ausg. v. 1621.] —

aber auf die Praxis nicht anwendbar[,] und ihn nicht in sein lebendiges Bewußtseyn aufnimmt: dies ist gar nicht aus der empirischen Psychologie durch die Gewohnheit, und das Sichzufriedengeben über ein unabwendbares Uebel zu erklären; sondern hat einen viel [2] tiefern Grund in der auch im gemeinsten Bewußtseyn vorhandenen, nicht deutlichen d. i. nicht abstrakten, sondern unmittelbaren und bloß (wie man spricht) gefühlten Gewißheit, daß Jeder der ganze Wille zum Leben ist, dessen bloße Objektivation die Welt ist, daß das Aufhören und Anfangen nur zur Art und Weise dieser Objektivation gehöre, nicht aber den Willen, also auch nicht sein eigentliches Selbst treffe. Dieses Bewußtseyn ist es auch, was, eben weil es nicht zur Deutlichkeit gelangt ist, den Dogmen von Unvergänglichkeit des Individuums so starken Glauben verschafft, obgleich die Beweise für solche Dogmen sehr schwach und die gegen dieselben stark und zahlreich sind, ja das Gegentheil dem gesunden Verstande unmittelbar einleuchtet.

[§. 639.]

Die sich uns unwiderstehlich aufdringende teleologische Erklärungsart der Natur, die unleugbare Zweckmäßigkeit theils jedes Wesens, seinen Theilen nach, zu seiner eignen Selbsterhaltung, theils die der ganzen Natur zur Erhaltung aller und jedes wieder zur Erhaltung eines [3] andern, gab in der Scholastischen Phil[osophie] den Stoff zur Physikotheologie. Meiner Ph[ilosophie] gemäß ist sie folgendermaaßen zu erklären.

Jedes Wesen in der Natur, ja die ganze Natur ist Objektität des Willens, grade so wie meine Handlungen Objektivirung meines Willens und mein empirischer Karakter Objektivirung meines intelligiblen ist. Dieser letztere ist ganz durch sich selbst und durch nichts außer ihm bestimmt: aber die Art und Weise wie er [b.] ⟨als empirischer⟩ erscheint [33.] d. h. die Formen, Begebenheiten, Handlungen in denen der empirische Karakter sich abbildet, hängt ab von den meinen Lebenslauf zufällig umgebenden Objekten die als Motive auf ihn wirken. Nach dem Einfluß dieser richtet sich also die Art seines Erscheinens [33.] die sehr verschieden seyn kann obgleich das Wesentliche, der Inhalt dieses Erscheinens dasselbe bleibt. Eben so richtet sich jedes organische Wesen, bei seiner ursprünglichen Entstehung, indem es an sich Objektität des un-

abhängigen Willens ist, doch nach den Umgebungen in die es eintritt: angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Himmelsstrich, jedes Thier seinem Element und der Art seine Nahrung zu erhaschen, das Auge dem Licht, die Lunge und das Blut der Luft, die [4] Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehunds dem Wechsel seines Elements und so bis auf die speciellsten und wunderbarsten Zweckmäßigkeiten herab: eben so ist jeder Theil jedes Organismus dem Ganzen und dies wieder jedem Theil genau angemessen, denn es ist ja die Erscheinung eines individuellen mit sich höchst übereinstimmenden Willens. Aber diese teleologische Erklärung geht nicht nur Rückwärts, sondern auch vorwärts: d. h. nicht nur hat jede Species als sie entstand ihr Selbst den vorgefundenen Umständen genau angepaßt: sondern diese Umstände haben ganz dieselbe Rücksicht genommen auf die noch einst kommenden Wesen. Denn in der ganzen Welt und allen Wesen erscheint nur Ein und derselbe Wille zum Leben und dieser an sich liegt außer der Zeit, die ja, wie der ganze Satz vom Grunde, nur die Form seiner Objektivirung ist. Daher macht die Zeitfolge [5] der Erscheinung seiner Formen eigentlich keinen Unterschied [33.] unter diesen und giebt nicht den älteren ein Recht vor den späteren, vielmehr obgleich grade die unvollständigsten seiner Objektivirungen der Zeit nach die ersten sind, so haben sich doch die folgenden vollkommnern nicht mehr nach diesen bequemt, als diese nach jenen. Der Lauf der Planeten, die Rotation der Erde, die Neigung der Ekliptik, [33.] welche in der Natur das sind, was der Grundbaß in der Musik, bequemten sich ahndungsvoll den kommenden Geschlechtern die sie tragen sollten: eben so der Boden der Ernährung der Pflanzen diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung andrer Thiere. Wir sehn noch jetzt (da die Geschlechter nur sich zu erhalten, nicht mehr sich zu entwickeln haben) eine solche auf das Zukünftige sich erstreckende Vorsorge der Natur und ein Sichbequemen dessen was da ist nach dem was erst kommen soll. So zieht der einjährige Vogel nach dem fernen Klima das seinem Brüten angemessen ist, baut das Nest für die Eier die er noch nie [6] gesehn hat; so arbeitet der Bieber für einen Zweck den er nicht kennt; die Ameise, der Hamster, die Biene sammeln Vorräthe für den Winter den sie noch nicht kennen: die Spinne, der

Ameiſenlöwe errichten, [33.] als geſchähe es mit überlegter Liſt, Fallen für den künftigen Raub: die Inſekten legen ihre Eier dahin wo die künftige Brut Nahrung finden wird: die männliche Blüthe der zweihäuſigen Vallisnerie, welche auf dem Boden des Waſſers wächſt, reißt ſich von ihrem kurzen Stengel los, um die an langem Stengel oben ſchwimmende weibliche Blüthe zu befruchten: die Larve des männlichen Hirſchſchröters beißt das Loch im Holze, in welchem ſie ihre Metamorphoſe abwarten will, noch einmal ſo groß als die weibliche Larve es beißt: denn jene ſorgt für Raum zu den großen Hörnern die ſie tragen wird: [Sp. 33.] Aus dem Inſtinkt der Thiere iſt die übrige Teleologie der Natur am beſten zu verſtehn: denn wie der Inſtinkt ein Handeln iſt gleich dem nach einen Zweckbegriff, und doch ohne denſelben; ſo iſt alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff und doch ohne denſelben: denn was wir als Mittel und Zweck denken müſſen, iſt nur die

[33.] in der Zeit getrennte

Erſcheinung der Einheit des mit ſich [D.] ⟨vollkommen⟩ ſelbſt übereinſtimmenden Willens.

So iſt der Eine und einzige Wille zum Leben, das Anſich aller Erſcheinung bis zu einem gewiſſen Grade mit ſich [7] einſtimmig und bequemt alle Formen in denen er ſich objektivirt einander an; darauf die teleologiſche Naturanſicht, ſogar als Grundſatz apriori, gegründet iſt. Allein dieſe Accomodation hat ihre Gränzen und kann nicht den innern Widerſtreit vertilgen der dem Willen zum Leben weſentlich iſt. Obgleich alſo jene Akkomodation das Erſcheinen der Welt in ſo mannigfaltigen Formen möglich macht, ſo verhindert ſie doch nicht den Alles durchdringenden innern Widerſtreit: jede Stufe der Erſcheinung des Willens macht der Andern die Materie, den Raum, die Zeit ſtreitig: daher der beſtändige Wechſel der Formen, die mechaniſchen, chemiſchen, phyſiſchen Veränderungen ſich gierig zum Hervortreten drängend, am Leitfaden der Kauſalität einander die Materie, den Raum, die Zeit entreißen: daher der Tod der Organiſchen, indem die niedern Willenserſcheinungen, als phyſ[iſche] und chemiſche Kräfte auch ihnen die eroberte Materie [8] wieder entreißen und das Joch abwerfen unter dem ſie der höheren Willenserſcheinung dienten: daher das Vertilgen unzähliger Keime, die Zerſtöhrung jedes Geſchlechtes und jedes Individuums durch ein andres. — Wo endlich die vollkommenſte

Erkenntniß den Willen erleuchtet, vermag die erkannte Idee des Lebens die Wendung und Aufhebung seiner selbst zu veranlassen.

Es ist höchst merkwürdig daß diesem wesentlichen und durch keine Akomodation aufzuhebenden Widerstreit in der Erscheinung des Willens, auch in der Kunst welche den Willen selbst unmittelbar objektivirt, in der Musik, etwas Entsprechendes sich findet: nämlich dies daß ein reines harmonisches System der Töne nicht nur physisch sondern schon arithmetisch unmöglich ist, eine vollkommen richtige Musik sich also nicht einmal denken, viel weniger ausführen läßt; sondern jede mögliche Musik von der Reinheit abweicht und die ihr wesentliche Dissonanz nur durch Vertheilung an alle Töne, d. i. durch Temperatur versteken kann: siehe Chladni Akustik pp 38 seqq:

[§. 640.]

[1] Die Lehre von der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Röm: 9, 11—24) ist entsprungen aus der Einsicht, daß der Mensch sich nicht ändert, sondern sein Leben, sein empirischer Karakter nur die Entwikelung des intelligiblen Karakters ist, daher schon bei seiner Geburt sein Thun und Lassen, Heil oder Verdammniß, unwiderruflich bestimmt ist: aber je wahrer dies ist, desto schrecklicher [b.] ⟨streitet es⟩ [3₃.] ist die Konsequenz die aus der Vereinigung davon mit dem Absurden, mit dem Theismus, [3₃.] entspringt, d. h. mit der Annahme, daß der Mensch nicht die Erscheinung seines eignen Willens ist, sondern das Werk eines fremden: daher die Art wie Paulus von diesem fremden Willen, dem Schöpfer, den Vorwurf der grausamsten Ungerechtigkeit abwälzen will, sagend, der Töpfer mache aus dem Thon was ihm beliebt, nichts Andres ist als der furchtbare Ausspruch: Bogen 12 1817. Dresden

Es fürchte die Götter
Das Menschengeschlecht!
Sie halten die Herrschaft
In ewigen Händen
Und können sie brauchen
Wie's ihnen gefällt.

[§. 641.]

[2] Meint ihr denn die Philosophie werde nicht seyn wie jedes ächte Kunstwerk, das unerreichbare Maas an dem Jeder seine eigne Höhe mißt? sondern sie werde seyn wie ein Rechnungsexempel das auch der Beschränkteste und geistesärmste sich vollständig aneignen und übersehn kann?

[§. 642.]

Meine ganze Ph[ilosophie] läßt sich zusammenfassen in dem einen Ausdruck: die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens.

[§. 643.]

Das Elend der Menschen und die Verkehrtheit der Menschen sind so unendlich groß, daß jedes von beiden der einzige ausreichende Maasstab des andern ist.

[§. 644.]

Die Newtonischen Fluxionsrechnungen bedürfen, um etwas für das Erkenntnißvermögen zu seyn, viel mehr der Anschauung der Kurven, als umgekehrt die Kurven der Fluxionsrechnungen.

Dem Raum ist die Anschaulichkeit eigen, die Darstellung vieler Verhältnisse zugleich: [3] dafür gehn seine Größen aber nicht wohl in den abstrakten Begriff ein, und ohne die Zahl zu Hülfe zu nehmen lassen räumliche Größen sich nicht wohl in abstracto denken, z. B. nicht wohl eine Meile von einem Klafter unterscheiden, wenn man nicht entweder die Anschauung zu Hülfe nimmt oder die Zahl, welche von der Zeit erborgt ist.

Die Zeit, umgekehrt, giebt der Anschauung sehr wenig: unsre Anschauung der Zahlen geht kaum bis 10, ja man nimmt schon hier den Raum zu Hülfe: dagegen gehn zeitliche Größen vortrefflich in den abstr[akten] Begriff ein, denn wir verbinden mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen bestimmte Begriffe. Nun muß zur sichern und genauen Lösung jeder praktischen Aufgabe die Regel in abstracto gegeben seyn, nach der man nur zu verfahren braucht: [33.] und die genaue Bestimmung jedes Verhältnisses von Größen ist nur in abstracto zu erlangen: daher ist die allgemeine Größenlehre Arithmetik, und jede Kennt-

niß räumlicher Verhältniſſe, kann ſo lange ſie bloß in der räumlichen Anſchauung erkannt iſt, nicht [4] von praktiſchem Nutzen [33.] noch von beſtimmter Genauigkeit ſeyn: daher muß ſie in abstracto, d. h. in Zahlen ausgedrückt werden: d. h. der Raum muß in die Zeit überſetzt werden: dergleichen Ueberſetzungen ſind die logarithmiſchen Sinustafeln, welche die Verhältniſſe des Triangel die die Anſchauung mit Einem Schlage faßt, mühſam in abſtrakten Begriffen von Zahlen ausdrücken; daſſelbe thun Fluxionsrechnungen mit den Kurven, u. ſ. f.

Manche Geiſter finden nur in der Anſchauung der Verhältniſſe Befriedigung, welche Grund und Folge und ihren Zuſammenhang (im Raume) deutlich und genügend darlegen: obwohl hier die für Mittheilung und Anwendung allein brauchbare Genauigkeit der abſtrakten Begriffe fehlt. Andre Geiſter finden eben nur in dieſer letzten Befriedigung. Sie haben Geduld und Gedächtniß um abſtrakte Sätze und Formeln in Rechnungen und Beweiſen zu behalten und den Schlußketten daraus zu folgen. Jenen erſtern gebricht dieſe, auch läßt ein Euklidiſcher Beweis [5] oder eine Arithmetiſche Auflöſung räumlicher Verhältniſſe ſie unbefriedigt: nur die anſchauliche Erkenntniß der Verhältniſſe, nach dem Satz des Grundes des Seyns im Raum giebt ihnen volle Befriedigung.

[§. 645.]

Die Lehre welche Luther ſo heftig verfocht, für den Mittelpunkt aller ſeiner Lehren erklärte*) und als Lehre des Evangeliums nachwies, nämlich: „daß nicht die Werke, ſondern der Glaube ſeelig mache," hat in Folgendem ihre Erklärung.

Wären es die Werke; ſo wäre die Tugend nichts als kluger, weitſehender methodiſcher Egoismus, ein wohl angelegtes, ſich ſpät aber ſehr reichlich verzinſendes Kapital.**) Der Glaube

*) [33.] (Dies ſagt er irgendwo im vordern Theil des Buches de servo arbitrio, nämlich Erasmus, welcher für die Freiheit des Willens geſchrieben, ſei zu loben, ſofern er grade jene Lehre angegriffen, welches die Hauptſache und der Kern von Luthers ganzer Lehre ſei.)

**) [33.] videas y y y y, 6, 7 [= S. 447.27 f. dieſ. Bdes.]

[Die Klammer in Z. 35 iſt vom Herausg. hinzugefügt.]

aber, „daß wir nur durch die Gnade, Vermittelung und Uebernahme unſrer ungeheuren Schuld, durch den Mittler, erlöſt werden" — ſchließt in ſich daß unſrer Zuſtand ein urſprünglich ſündiger, und heilloſer iſt; daß wir dem Tode angehören; daß wir alſo einer Erlöſung aus ihm bedürfen, daß wir ſelbſt weſentlich dem [6] Böſen ſo feſt verbunden ſind, daß unſer Thun nie der Gerechtigkeit genug thun kann; wozu kommt, daß der Glaube [Zs.] welcher in einer beſtändig lebendigen Anerkennung dieſer Wahrheit beſteht ſelbſt nicht durch unſern freien Willen entſteht, ſondern durch Gnade von Außen kommt; dies heißt, daß das Heil ein unſrer Perſon fremdes iſt und deutet auf eine Verneinung, ein Aufgeben dieſer Perſon: — was ſagt dieſer Glaube Anders, als daß dies ganze Leben, als weſentlich arg und elend, aufzugeben, unſer ganzes Wollen zu verneinen iſt? Dahin wäre man durch das bloße Befehlen guter Werke, weil Gott ſie wolle und belohne nie gekommen. — Die Werke werden von Luther verlangt, als aus jenem Glauben hervorgehend, als Beweiſe, Früchte deſſelben, und als durchaus keinen Anſpruch auf Verdienſt oder Lohn machend, ſondern als ganz freiwillig und unentgeltlich geſchehend.

So iſt alſo jenes ächt evangeliſche Dogma, das der rohen und platten Anſicht als eine Abſurdität erſcheinen muß, das Gewand in welchem die vollkommne philoſophiſche [7] Wahrheit, ſehr künſtlich, vorgetragen wurde.

[§. 646.]

Nachdem, in meinem Werke, ich werde das Ziel und die Bedeutung aller Tugend und Heiligkeit geſetzt haben in das Aufgeben des Willens zum Leben, wird etwa Folgendes hinzuzufügen ſeyn:

So furchtbar dieſes Moralprincip jedem Menſchenohr klingen muß, da der Menſch nur der konkrete Wille zum Leben iſt, und hier das von ihm gefordert wird, wovon der Tod, bei dem ſchon die Natur ſchaudert, nur ein ſchwaches Abbild und Symbol iſt; ſo ſehr ferner die Plattheit gewöhnlicher Denkungsart und optimiſtiſcher Philoſophie jener Geſinnung entgegen-

[Zs. n. Z. 18 f.:] Luther, de libertate Christiana.

ſteht; ſo wird man dennoch bei ruhiger Erwägung finden, daß hier nur das oberſte abſtrakte Princip ausgeſprochen iſt von dem was in einzelnen Sätzen, Vorſchriften und Beiſpielen die chriſtliche Sittenlehre, und viel ſtärker ausgeſprochen, und weiter durchgeführt die der Hindus fordert. Wenn[1] wir als Vorſchrift der Chriſtuslehre in ihrer [8] Reinheit und Urſprünglichkeit [Zs.] wie es von Evangeliſten und Apoſteln gelehrt wird finden Liebe zum Nächſten der Selbſtliebe gleichwiegend, [Zs.] Wohlthätigkeit Vergeltung des Haſſes und der Verfolgung mit Liebe und Wohlthun, [Zs.] Geduld, Sanftmuth, Ertragung der Beleidigungen Enthaltſamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Luſt, und Widerſtand dem Geſchlechtstriebe, wenn es ſeyn kann, gänzlich (Paulus) [Zs.] ferner bei weiter gebildetem Chriſtenthum in den Schriften der Chriſtlichen Heiligen und Myſtiker die Heiligkeit beſchrieben als beſtehend in der reinen Liebe,

[Sp. Zs.] in der gänzlichen Reſignation

der wahren Gelaſſenheit, Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Abſterben dem eignen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergeſſen der eignen Perſon und Verſenken in die Anſchauung Gottes u. ſ. w. (explication des maximes des Saints sur la vie intérieure par Fénelon.)*) ſo ſehn wir in den Lehren der Hindus, wie ſie gegeben ſind in den Vedas, Puranas, Mythen, Legenden, Sprüchen u. ſ. w. (Oupnek'hat, Leben des Foe im Aſiatiſchen Magazin[2], Baguatgeeta[3], [Zs.]

[1] [Von hier an aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 456.34—457.2, 457.13—458.2, 458.36—459.20. Der vorhergehende Teil dieſes Aufſatzes iſt auch mit Bleiſtift durchgeſtrichen.]

*) [W. ſp. Zs.] nirgends iſt vielleicht der Gehalt des Chriſtenthums in dieſem Sinne vollkommner und zugleich ganz genau übereinſtimmend mit meiner Darſtellung der Ethik ausgeſprochen als in dem ſehr alten Buche welches unter dem Titel Taulers Teutſche Theologie bekannt iſt, von welchem vortrefflichen Buche Luther in der Vorrede die er dazu geſchrieben hat ſagt daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Auguſtin (den er als Auguſtiner wohl nur honoris causa nennt) ausgenommen mehr gelernt habe was Gott, Chriſtus und Menſch ſei, als eben aus dieſem. [Sp. Zs.?] Im ſelben vortrefflichen Geiſt geſchrieben doch jenem erſten nicht völlig gleich zu ſchätzen, und auch wahrſcheinlich von einem andern Verf[aſſer], ſind Taulers medulla animae

[Zs.] und Taulers Nachfolgung des armen Leben[s] Chriſti

mit jener Teutſchen Theologie in Einem Bande 1703 gedruckt.

[2] [Aſiatiſches Magazin, von Klapproth, Bd. I: „Ueber die Fo-Religion".]

[3] [Ebenfalls im Aſiat. Mag. Bd. I.]

Geſeze Menu's, asiatic researches, Poliers mythologie[1] vol: 2, c. 13 et ailleurs, und alle andern Stellen müſſen hier citirt werden) Liebe des Nächſten mit Verleugnung aller Selbſtliebe, Wohlthätigkeit bis zum Weggeben des täglich ſauer Erworbenen, gränzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger, Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſey, mit Gutem und Liebe, freiwillige Erduldung jeder Schmach, Enthaltung aller thieriſchen Nahrung, völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt, [Zs.] Wegwerfung jedes Eigenthums, Verlaſſen aller Angehörigen, jedes Wohnorts, gänzliche Einſamkeit, freiwillige Buße und Selbſtpeinigung, bis zum freiwilligen Tode durch Hunger, oder Entgegengehn den Krokodilen, oder Hinwerfen unter die Räder des Wagens der Götterbilder u.ſ.w. (asiat: research:) Wer ſich damit bekannt macht wird nicht leugnen, daß es die Fortſetzung des Weges ſei auf den das Chriſtenthum führt.

[§. 647.]

Bogen 13 1817. Dresden.

[1] Gut, wie oft geſagt, iſt was dem Willen zuſagt, alſo immer relativ: es befriedigt auch nie den Willen vollkommen, ſo daß er danach aufhörte zu begehren: dies letztere tritt nur ein, wenn der Wille ſich wendet, und aufhebt: es geht alſo nur aus ihm ſelbſt hervor und kommt nicht von Außen. Weil aber dieſe Selbſtaufhebung die völlige und abſolute Beruhigung des Willens iſt, ſo könnte man ſie bildlich und im Vergleich mit den bedingten und zeitlichen Beruhigungsmitteln des Willens, die wir alle gut nennen, das abſolute Gut, höchſte Gut, summum bonum nennen.

[§. 648.]

Wer verſteht wie das Leben nichts iſt als die Objektivirung der Spiegel des Willens, in dem er ſich ſelbſt erkennen, in ſich gehn, ſich beruhigen und wenden ſoll; der wird erſt eigentlich verſtehn wie die Kunſt die Blüthe des Lebens ſei, weil ſie im weſentlichen daſſelbe leiſtet als das Leben, aber mit Abſicht und Beſonnenheit, koncentrirter und vollendeter; das Leben zeigt nur Individuen, die Kunſt Ideen. [Sp. Zs.] Die Kunſt iſt im Leben wie das zweite Schauſpiel im Schauſpiel Hamlet.

[1] [Mythologie des Indous par Mad. de Polier. Roudolstadt et Paris 1809.]

[§. 649.]

[2] Wer auf sein Zeitalter wirken will, darf sich nicht wundern über das Widerstreben desselben, so wenig als wer eine Last hebt sich wundert ihren Druck zu fühlen.

Wie gebildet auch die Zeit sei; der Genius wird sich über sie erheben wie der Ballon über die Atmosphäre

[§. 650.]

Es ist bekannt da[ß][1] man sich mit einer sehr kleinen Quantität Wein berauschen kann, wenn man ihn sehr lange im Munde behält, oder durch einen Pfeifenstil einsaugt. Aber ist auch die Ursache bekannt?

Manche narkotische Gifte, namentlich die Blausäure wirken unmittelbar durch den Zungennerv aufs Gehirn, indem sie es so depotenziren daß die von ihm abhängige Respiration sogleich stockt. Daher starben Katzen sobald man ihnen nur einen Tropfen Bitter–mandel–extrakt auf die Zunge strich, augenblicklich: (Reil Archiv für Physiologie die letzten Bände[2]). — Sollte nicht der Wein eben so unmittelbar von der Zunge aufs Gehirn wirken? —

[§. 651.]

[3] Von der Nothwendigkeit mit der eine Handlung aus ihrem Motiv erfolgt liefert das anschaulichste, einfachste und stärkste Beispiel das Athemholen. — Man hat gestritten ob es zu den willkührlichen oder unwillkührlichen Handlungen gehöre: wovon der Sinn ist, ob es auf Motive erfolge wie alles Handeln oder bloß auf Reize wie der Blutumlauf und die Absonderungen, welche nicht einmal den Schein der Freiheit haben, wie jene. Offenbar aber erfolgt es auf Motive, d. h. wird durch Vermittelung des Erkennens (des Bedürfnisses der Luft) kausirt: denn man kann es, auf Motive, aufschieben und Beschleunigen und es trägt, wie jede andre Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könne und frei erstiken: diese scheinbare Möglichkeit wird zu einer wahrhaften

[1] [Schop.: das]

[2] [Bd. XII S. 156 f.: Versuche u. Bemerkungen über die verschiedene Entstehungsweise des durch Pflanzengifte verursachten Todes. Von B. C. Brodie.]

aber nur in dem Fall, daß ein ſtärkeres Motiv als das Bedürfniß der Luft dieſem entgegenwirke, nämlich überlegter feſter Entſchluß zum Selbſtmord auf dieſe Art, in Ermangelung einer leichtern: ob ein ſolcher je vollzogen iſt weiß ich nicht, aber die Möglichkeit läßt ſich einſehn: er wäre ein großes Beiſpiel der Herrſchaft des vernünftigen Wollens [4] deſſen Motive Begriffe ſind (praktiſche Vernunft) über das bloß ſinnlich motivirte Wollen. Phyſiologiſch beſtätigt die Abhängigkeit des Athmens vom Erkennen (Willkührlichkeit) die Thatſache daß die Aktivität des Gehirns Bedingung des Athmens iſt, daher der Tod durch Blauſäure dadurch erfolgt, daß jene plötzlich das Gehirn gänzlich lähmt wodurch ſogleich das Athmen aufhört: wird dieſes aber künſtlich unterhalten bis jene Betäubung vorüber iſt, ſo tritt gar kein Tod ein (Reil Archiv [Bd. XII]).

Jede ſogenannte freie Handlung erfolgt alſo mit nicht minder oder mehr Nothwendigkeit als das Athemholen, bei welchem man jene Nothwendigkeit nach dem Geſetz der Motivation aber am klärſten einſieht, weil der Schein der Willkühr hier ſehr ſchwach iſt, indem das Motiv ſehr nah, ſehr dringend, die Befriedigung (wegen der Unermüdlichkeit der ſie vollziehenden Muskeln) ſehr leicht und das ganze durch die älteſte aller Gewohnheiten des Individuums unterſtützt iſt.

[§. 652.]

[5] Nach Kant giebt es außer dem Staat kein Eigenthumsrecht: das iſt grundfalſch. Aber ein Strafrecht giebt es allein im Staat, und jeder Bürger iſt anzuſehn als das Strafrecht ſanktionirt habend: ſonſt wäre es Unrecht zu ſtrafen ne peccetur, wie K[ant] behauptet daß es ſei. Zu ſtrafen quia peccatum est iſt bloße Rache und Unrecht ſowohl in als außer dem Staat.

[§. 653.]

Wer ſich der Tugend befleißigt um ſich im künftigen Leben beſſer zu befinden, übt bloße Klugheit. Wer daſſelbe thut bewogen durch irgend ein philoſophiſch-vernünftiges Dogma z. B. die Lehre von der Vollkommenheit oder den kategoriſchen Imperativ; der macht eigentlich ſich ſelbſt ein Blendwerk vor,

darin er beſſer ſcheint als er iſt: denn ſeine innerſte Geſinnung iſt nicht verändert und ſein Thun nicht aus ihr hervorgehend, noch ein Abbild derſelben: denn ſie widerſpricht ſeinem Thun, welches er nur durch einen Zwang, nach einem Begriff, leiſtet. [6] Auch wird ſolcher Zwang meiſtens nicht von Dauer ſeyn und der Karakter, der unveränderliche, ſein Recht wieder geltend machen. Doch hat jener Zwang das Gute daß eben er beitragen kann die ächte Geſinnung herbei zu führen, d. h. ſeinen Willen zum Leben zu brechen. — Wenn Alles was ſonſt den Willen zu Thaten beſtimmt ein *Motiv* iſt, ſo mag jener Eintritt der ächten Geſinnung ein *Quietiv* heißen. Es iſt der Eintritt der Einſicht in das wahre Weſen des Lebens und der Welt, welche dem Willen deſſen Objektität die Welt iſt, ein Ende macht, und nicht den Karakter *ändert*, noch *allmählig Aenderungen* des Thuns hervorbringt, ſondern eine plötzliche Aenderung des Wollens, und eine *Aufhebung* des Karakters herbeiführt: daher auch die bei denen dieſe Aenderung eingetreten iſt, ſich alle auf gleiche Weiſe benehmen [3₃.] keine Verſchiedenheit der Karaktere mehr zeigen, (ſo verſchieden ſie auch reden mögen.) [7] Jene Einſicht und die mit ihr verbundene gänzliche Aenderung des Willens, nannten die Chriſtlichen Myſtiker *die Gnade* und *die Wiedergeburt*. Erſteres, weil ſie [3₃.] (wie alle Erkenntniß) nicht durch Vorſatz zu erzwingen iſt, ſondern wie von Außen angeflogen kommt [3₃.] von der Erkenntniß ausgeht, alle Erkenntniß aber unwillkührlich iſt: letzteres, weil nicht der Karakter ſich ändert, was er nie kann, ſondern aufgehoben wird und wirklich gleichſam ein neuer Menſch an die Stelle des Alten tritt.

Nur bei wenigen Menſchen reicht die *reine Erkenntniß der Idee des Lebens* hin, dieſe Aenderung hervorzubringen, während noch Begünſtigung des Willens zum Leben Glück und Freude hoffen laſſen: eine ſolche war jedoch die Fräulein Klettenberg welche Göthe in den Bekenntniſſen einer ſchönen Seele ſchildert; ſo Spinoza, nach dem herrlichen Eingang der ſehr ungenügenden Abhandlung de emendatione intellectus und ſeiner Biographie zu urtheilen, und manche andern, deren Biographien von Chriſtlichen Myſtikern geſammelt ſind. Meiſtens iſt ein erträglicher Zuſtand und die Schmeichelei der [8] Hoffnung ein Hinderniß einer ſolchen Grundveränderung. Nur großes

Unglück und Nähe des gewiſſen Todes bei voller Geiſteskraft bringt ſie meiſtens herbei: ſo bei faſt Allen die auf dem Schaffott ſterben gewöhnlich mit wahrer Gelaſſenheit; ſo bei Gretchen im Fauſt, die die Rettung ausſchlägt, weil der Wille zum Leben gehoben iſt; ſo bei dem leidenſchaftlichen Benvenuto Cellini im Gefängniß; ſo bei ſo vielen die nach einem großen Unglück plötzlich die größte Reſignation erhielten, ins Kloſter giengen, gänzlich verändert.

Zwiſchen dem anſchaulichen, lebendigen, innerſten Erkennen jedes Menſchen und ſeinem abſtrakten Denken iſt eine große Kluft, über welche nur die Philoſophie führt: dieſe lehrt alſo jetzt was eigentlich jene gänzliche Aenderung, jenes Quietiv, und das alleinige Heil ſei: während alle jene Heiligen ſelbſt, bei gleicher innerer Erkenntniß, ſehr verſchieden von einander dachten und ſprachen, indem jeder das was in ihm vorgeht nach den einmal in ſeiner Vernunft feſtgeſetzten religioſen Dogmen erklärt und erläutert; daher ein Indiſcher, ein Chriſtlicher und ein Muhamedaniſcher Heiliger eine ſehr verſchiedene Sprache führen

Bogen 14, 1817. Dresden [1] werden, während die innere Erkenntniß bei allen die gleiche iſt [Zz.] und ſich im Wandel offenbart. Die Kunſt der Phil[oſophen] iſt eben in abſtrakten Begriffen das Weſen der Welt und des Lebens treu wieder zu geben, wie jede andre Kunſt es in ihrem Stoff treu abſpiegelt: von einem Heiligen als ſolchen iſt aber ſo wenig zu verlangen daß er ein großer Philoſoph ſei, als von einem ſchönen Menſchen daß er ein guter Bildhauer ſei: umgekehrt darf auch nicht vom Bildhauer gefordert werden daß er ſchön, noch vom Philoſophen als ſolchem daß er heilig ſei.

[Sp. Zz. n. Z. 8 f.:] Hier zeigt ſich wie wichtig auch in der Ethik die Unterſcheidung zwiſchen abſtrakter und intuitiver Erkenntniß iſt, welche in meiner ganzen Phil[oſophie] eine durchgreifende große Bedeutung hat. Intuitiv iſt ſich eigentlich jeder Menſch aller Wahrheiten der Phil[oſophie] bewußt, aber damit ſie in ſein abſtraktes Wiſſen eingehn, wird viel erfordert, zudem ſträubt ſich ſein Wille dagegen, weil jene abſtrakte Wahrheit zu Reſultaten führt die ihn verdammen: daher auch die Mehrzahl einen innern Haß gegen alle Wahrheit hat und ſie höchſtens nur dann ertragen kann wann ſie mit Verkehrtheit und Irrthum verſetzt iſt, die eben auch deſto ſtärker ſeyn müſſen je größer und wahrer der anzunehmende Gedanke iſt. Davon ſind alle Religionen ein Beiſpiel. Die Wahrheit in ihnen gleicht einer Pflanze welche unter einem großen Haufen [von] Steinen wächſt

Jene Erkenntniß die als Quietiv wirkend, die Willenslosigkeit der Heiligen herbeiführt, kann aber doch wieder verschwinden und mit ihr die Heiligkeit: daher die Seelenkämpfe, Anfechtungen, Verlassenheit von der Gnade welche in der ganzen Geschichte des innern Lebens heiliger Seelen eine so große Rolle spielt. [33.] Daher die büßende, harte Lebensart, die vielen Entsagungen, durch welche sie die Wiederkehr des Willens zu hindern suchen: daher sie bei dem kleinsten Genuß oder Eitelkeit Gewissensskrupel haben. Besonders werden die welche nur durch große Leiden zu jener Aufgebung des Willens gebracht wurden, durch Wiederkehr des Glücks leicht wieder in den alten Zustand zurücksinken[1]: [2] so Benvenuto Cellini.

Wahres Heil, Erlösung vom Leben ist ohne dieses gänzliche Aufgeben des Willens nicht zu denken: alle in denen dieser Wille noch lebt gehören eben auf gleiche Weise dem Leben an dessen Erscheinung diese jammervolle Welt ist: der Indische Mythos drückt es dadurch aus daß er sagt „sie werden wiedergeboren." — Der große ethische Unterschied der Karaktere hat jedoch die Bedeutung daß der Böse unendlich weit davon ist zur wahren Erkenntniß und Aufgebung des Willens zu gelangen und daher unausbleiblich allen Quaalen die im Leben als möglich erscheinen wirklich preisgegeben ist, indem auch der durch Zufall etwa glückliche Zustand seiner Person nur auf dem principio individuationis, R[aum] und Z[eit], die nur die Erscheinung nicht das Ding an sich treffen, kurz auf der Maja, beruht: die Indier drücken dies mythisch aus durch Wiedergeburten Millionen von Jahre hindurch in den unglücklichsten Wesen. [3] Zu-

durch welche sie sich mühsam und künstlich auf vielen Um-[14,1]wegen durchwindet, so daß man sich wundert wie sie zum Lichte gelangen und Leben konnte unter solchem Steinhaufen. — In der Ethik zeigt sich die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen abstrakter und intuitiver Erkenntniß darin, daß aus der intuitiven das Thun des Heiligen hervorgeht und der Spiegel derselben ist: daß die abstrakte Erkenntniß aber davon ganz abgesondert bleibt, sieht man aus der Auslegung die jener Heilige selbst von seinem Thun macht, gemäß den ihm eingepflanzten Begriffen und Dogmen: an welcher Auslegung aber in der Hauptsache gar nichts gelegen ist. [Sp. 33.] Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn: umgekehrt kann er auch ein Philosoph seyn. Die Erkenntniß der Vernunft steht ganz für sich. —

[1] [Von S. 511.31 an bis hierher verstreut und sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 455.13f., 464, 465, 452.22—28, 453.4—28, 462.33—463.26.]

dem iſt der Wille zum Leben an ſich Quaal, und ſeine Heftigkeit die größte Quaal: daher die größte [33.] eigentlich poſitive Bosheit nur entſteht indem der Nero die innre Quaal mildern will durch den Anblick der fremden: welche Stimmung der eigentliche Blutdurſt iſt.

[§. 654.]

Wenn Swedenborg in der „vera Christiana religio § 400 ſagt „der egoiſtiſche Menſch ſehe zwar mit den Augen des Leibes die Uebrigen auch als Menſchen; mit den Augen ſeines Geiſtes aber ſehe er nur ſich und die Seinigen als Menſchen die Uebrigen aber eigentlich nur als Larven: — So iſt dies, dem innerſten Sinn nach, daſſelbe als Kants Vorſchrift, „man ſolle Andere nie bloß als Mittel ſondern als Selbſtzwecke betrachten" — Aber wie verſchieden ausgedrückt: wie lebendig, ſcharf treffend, anſchaulich unmittelbar erſchöpfend bei Swedenborg (deſſen Manier und Denkungsart ich ſonſt nicht genießbar finde) und wie indirekt, abſtrakt, durch ein abgeleitetes Merkmal ausgeſprochen bei Kant.

[§. 655.]

[4] Jeder der ein reines Liebeswerk thut, d. h. ſeinem Egoismus Abbruch thut zu Gunſten des fremden, d. h. ſein Wohlſeyn mindert um fremdes Leiden zu mindern, — kann dies (wenn nicht irgend ein verkapptes egoiſtiſches Motiv, dergleichen auch Vergeltung im Himmel iſt, ihn treibt, wo dann die ganze Handlung nur Schein iſt) allein dadurch thun, daß er, von der Erkenntniß nach dem Satz vom Grund in Etwas frei geworden, das principium individuationis durchſchaut und daher erkennt daß zwiſchen ihm und andern Menſchen der Unterſchied nur ſcheinbar iſt, und der Wille zum Leben, der er ſelbſt iſt, das an Sich ſeiner eigenen, wie der fremden Erſcheinung ausmacht [33.] und er es iſt der in Allen lebt, ja da[ß][1] ſich dies auf die Thiere und die ganze Natur erſtreckt. Sobald aber dieſe Erkenntniß eintritt und ſolange ſie lebendig bleibt, (der Egoismus kann ſie gewaltſam erſticken) wird er ſo wenig im Stande ſeyn Andre

[1] [Schop.: das]

darben zu laſſen, während er ſelbſt Ueberflüſſiges und Entbehrliches genießt, als irgend Einer einen Tag darben [5] wird um am andern mehr zu haben als er genießen kann oder im Ueberfluß zu ſchwelgen.

Dieſe Anſicht zeigt uns die reine Liebe, die [33.] Wohlthätigkeit, die Tugend, als entſpringend aus der Erkenntniß daß das princ[ipium] indiv[iduationis] bloß die Erſcheinung nicht das Weſen an ſich trifft, und daher der Quäler und der Gequälte, der Darbende und Schwelgende Eins ſind [33.] und nur ſcheinbar verſchieden. Aber nun haben wir auch geſagt daß der innere Sinn, das Weſen und die Bedeutung aller Tugend die Verneinung, die Aufhebung des Willens zum Leben ſei. [33.] Die Tugend kann aber doch nur einen Urſprung haben.

Beide Sätze haben folgenden nicht erzwungenen ſondern weſentlichen und nothwendigen Zuſammenhang.

Der, vor deſſen Augen der Schleier des principii indiv[iduationis] gefallen iſt und der daher in der ganzen Natur ſich erkennt, der erkennt auch Alles Leiden das er ſieht, oder nur erfährt daß je Menſchen gelitten[,] ja nur als möglich erkennt, für ſein eigenes ganz wie das was ſeine Perſon wirklich trifft. [6] Und ſobald dieſe Erkenntniß wirklich eingetreten iſt, kann der Wille zum Leben nicht länger ſich halten: wie er von Jedem weicht, den ein ungeheures, hoffnungsloſe[s] Leiden trifft, ſo weicht er von dem, der alles wirkliche und mögliche Leiden in der ganzen Natur als ſein eigenes erkennt. Denn wenn bei uns gleich zu Zeiten die Erkenntniß der Idee des Lebens eintritt und wir den Willen zum Leben aufgeben möchten, ſo iſt doch das was uns immer wieder an dieſen Willen hängen macht und das Losreißen verhindert, die Süße, die Schmeichelei der gegenwärtigen Umſtände, das Wohlſeyn das in dieſem Reich des Zufalls und Irrthums, mitten im Jammer einer leidenden Welt, unſrer Perſon zu Theil geworden. Darum ſagte Jeſus: „ehr kann ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehn als ein Reicher das Himmelreich erwerben.“ — Der aber, in welchem die Erkenntniß der Nichtigkeit des princ[ipii] indiv[iduationis] feſte Wurzel gefaßt hat, ſo daß er ſich in allen Menſchen ganz und in geringem Grad in der ganzen Natur erkannt hat, [7] und kein Leiden ihm mehr ein fremdes iſt, in deſſen Augen gleicht das Leben einer Kreis-

bahn von glühenden Kohlen mit einzelnen kühlen Stellen die er unabläſſig zu umlaufen hat, und daß er grade jetzt auf einer kühlen Stelle ſteht wird ihn nicht tröſten, da die ganze Bahn unaufhörlich ſein LaufPlatz iſt: er wird heraustreten: ſtatt daß der Thor darin bleibt weil er eben auf einer kühlen Stelle ſteht.

So erfolgt aus der Erkenntniß der Idee des Lebens, welche die Erkenntniß der Nichtigkeit des princ[ipii] indiv[iduationis] involvirt, einerſeits die Liebe, welche fremdes Leiden und eignes Wohlſeyn austauſchend zur Gleichheit des Zuſtandes bringt, — und andrerſeits die Aufgebung des Willens zum Leben. Der dem die wahre Erkenntniß aufgegangen iſt, wird fremdes Leiden mildern, wie ſein eigenes und wird das ganze Leben nicht mehr wollen, weil er alles Leiden in demſelben für ſein eignes erkennt. Dieſer Zuſtand iſt die Heiligkeit.[1]

[§. 656.]

[8] Was es heißt den Willen zum Leben aufgeben wird von mir trocken philoſophiſch gelehrt: die Ausführung dieſer Lehre kann man lernen aus der Beſchreibung der Saniaſſi und Heiligen in Indien, und aus den Biographien Heiliger Seelen unter den Chriſten, von denen es mehrere Sammlungen giebt: beſonders ausführlich und den Gegenſtand erſchöpfend iſt die Selbſtbiographie der Mad: de Guyon: jeder Edelgeſinnte wird indem er dieſe wahrhaft heilige Frau kennen lernt, den tiefen Aberglauben in dem ihre Vernunft befangen war, überſehn, als eine zufällige Beimiſchung. Poetiſch wahre Darſtellung des Aufgebens des Willens zum Leben, giebt Göthe's Bekenntniſſe einer ſchönen Seele.[2]

Wie nach Abſterben des Willens, der Tod des Leibes, als ſeiner Erſcheinung, nichts Bittres mehr hat, ſondern ganz willkommen iſt, drückt die Guyon ſo aus: midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même, parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort. (Vie d. M. G. Vol 2, p 13.)

[1] [Sehr frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 447.6—19 u. 447.32—449.6.]

[2] [Bis hierher mit Bleiſtift durchgeſtrichen; in der Faſſung von § 660, S. 519.30 bis 520.15 dieſ. Bdes., aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 453.37 f.]

[§. 657.]

[1] Jede Erkenntniß a priori (d. h. jede deren Ausdruck ein Urtheil von metaphyſiſcher oder metalogiſcher Wahrheit iſt) iſt urſprünglich nie eine abſtrakte, daher ſie Gefühl genannt werden muß, weil dieſer Begriff für die Vernunft Alles befaßt, was nicht abſtrakter Begriff iſt. Nun läßt ſich zwar allemal ein abſtrakter Ausdruck für eine ſolche finden: aber ein anderes iſt die Frage ob auch die Gründe eines ſolchen Urtheils in abstracto zu geben und ſo die ganze urſprüngliche Erkenntniß a priori in eine abſtrakte umzuſchaffen ſei. Verſuche dies zu leiſten ſind K[ant]s Deduktionen der Wahrheiten a priori z. B. der phyſiologiſchen Grundſätze a priori und der Lehrſätze in den metaphyſiſchen Anfangsgr[ünden] der Naturwiſſenſchaft. Leiſten ſie aber jenes wirklich? Kann überhaupt der eigentliche Grund eines a priori gewiſſen Satzes in abstracto dargelegt werden? oder vielleicht bloß nachgewieſen werden daß in andern jetzt eben nicht beſtrittenen Sätzen oder Begriffen jene Wahrheit a priori ſchon enthalten oder vorausgeſetzt ſei? [Zz.] So z. B. mein Beweis des Geſetzes der Kauſalität daraus daß jede empiriſche Anſchauung dasſelbe vorausſetzt als ihr Prinzip. Bogen 15 Dresden 1817

[§. 658.]

[2] Die Idee iſt nicht nur außer der Zeit, ſondern eben ſo wohl außer dem Raum: denn die Geſtalten der Dinge und lebenden Individuen wechſeln ebenfalls, aber die Idee die ſie ausdrücken bleibt dieſelbe. Sie iſt das Innerſte Weſen des Eindrucks den die Anſchauung der Geſtalten hervorbringt, und ſie kann dieſelbe ſeyn, bei großem Unterſchied der räumlichen Verhältniſſe der Geſtalt.

[§. 659.]

Um von allen Ideen diejenige kennen zu lernen, welche die vollkommenſte und entwickelteſte Objektität des Wil-

[Zz. n. Z. 4f.:] Conf: „Bogen 14 zu Kant“ p 6 seq: [ſ. Bd. XII dieſ. Ausg.]

[Zz. n. Z. 10f.:] Jeder abſtrakte Satz bedarf ja wieder eines Grundes: daher kann der Grund der Wahrheiten a priori nicht wieder ein abſtrakter Satz ſeyn; ſondern muß etwas ſeyn das weiter keinen Grund hat, und dies iſt eigentlich immer nur der Satz vom Grund ſelbſt, oder genauer, der Inhalt deſſelben.

lens iſt, nämlich den Menſchen, ſind, nächſt der eignen Erfahrung [Sp. 33.] die gleichſam das Wörterbuch iſt zur Sprache der Künſte und Geſchichte, die Hauptlehrmeiſter die Kunſt, nämlich Poeſie und Mahlerei, nächſt dieſen die Biographien der Einzelnen vornehmlich Selbſtbiographien, und erſt zuletzt die Geſchichte. Denn in dieſer handeln nicht Menſchen, ſondern Armeen und Völker und die Einzelnen welche etwa auftreten erſcheinen in ſo großer Entfernung [33.] mit ſo vieler Umgebung und Gefolge, und verhüllt in ſchweren Staatskleidern [3] und unbiegſamen Harniſchen, daß es ſehr ſchwer iſt die menſchlichen Bewegungen durch alles das zu erkennen. Hingegen zeigt das Leben der Einzelnen die Handlungsweiſe der Menſchen in allen ihren Nüancen und Geſtalten, die Trefflichkeit, Tugend, Heiligkeit Einzelner, die Schwärze, Verkehrtheit, Ruchloſigkeit der Meiſten: welches die Gegenſtände ſind, um die ſich alles dreht, ob Kronen oder Kleinigkeiten iſt ein äußerer, relativer für das Weſen der Sache ganz nichtiger Unterſchied: denn [33.] hier wie in der Kunſt, kommt es nicht auf den Stoff an, ſondern auf die Behandlung, auf das Wollen und Thun und die Relation des Motivs zur Perſon, nicht auf das Motiv in ſeiner Relation zu andern äußern Dingen, da ſie alle an ſich gleich unbedeutend ſind und nur als Motive d. h. ſofern ſie den Willen bewegen, Bedeutung haben, wobei es gleichgültig iſt ob ſie Königreiche oder Bauerhöfe ſind. Auch hat man Unrecht [4] zu meynen Selbſtbiographien ſeien voller Trug und Verſtellung. Vielmehr iſt dort das Lügen ſchwerer als irgendwo: Verſtellung iſt am leichteſten in der bloßen Unterredung, ſchwerer in einem Briefe, weil da der Menſch ſich ſelbſt überlaſſen iſt, in ſich ſieht und ſchwer ſich das Ferne und Fremde nahe hält: aus einem Buche das er ſchrieb lernt man den Menſchen am beſten kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch ſtärker und anhaltend wirken: und in einer Selbſtbiographie ſich zu verſtellen iſt ſo ſchwer daß es wohl keine einzige giebt die nicht viel wahrer als alle übrige geſchriebene Geſchichte wäre. Der Menſch der ſein Leben aufſchreibt überſieht es im Ganzen und Großen, das Einzelne wird klein, das Nahe rückt in die Ferne, die Rückſichten verſchwinden, er ſitzt ſich ſelbſt zur Beichte, hat ſich freiwillig hingeſetzt und der Geiſt der Lüge kann ihn hier nicht leicht faſſen. [33.] Denn in jedem Menſchen iſt

eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erſt durch eine andere Neigung überwältigt werden muß: jener Neigung zur Wahrheit aber giebt das Schreiben der [5] Selbſtbiographie eine unglaublich ſtarke Stellung: [b.] ⟨Auch ſind es immer nur vorzügliche Menſchen⟩ Die Kunſt aber hat vor Allem jenen den Vorzug, daß in ihr der Genius, der nicht einzelne [5] Dinge (oder Erſcheinungen) ſieht, ſondern Ideen (vollkommne Objektitäten des Dinges an ſich) eine Zuſammenſtellung von lauter Weſentlichem und Bedeutendem macht, mit Ausſonderung alles Zufälligen und Leeren. [33.] Darum ſpiegelt ſie den Menſchen und die Welt ungleich deutlicher als alle Geſchichte. — In dieſer Rückſicht findet zwiſchen der Erkenntniß des Menſchen (der Idee nach) und der der nicht erkennenden Natur folgender Vergleich ſtatt: durch die Geſchichte erkennt man den Menſchen wie man die Natur erkennt durch eine Ausſicht von einem ſehr hohen Berge: man ſieht große Maſſen, umfaßt ſehr vieles: aber nichts iſt deutlich, nichts einzeln, nichts ſeinem ganzen und eigentlichen Weſen nach zu erkennen: das dargeſtellte Leben des Einzelnen zeigt uns hingegen den Menſchen ſo, wie uns die Objekte der *Natur* gegeben werden durch die Betrachtung ihrer Pflanzen, Felſen und Gewäſſer im Einzelnen. In der Poeſie aber und Hiſtorienmahlerei (zu der auch jede Menſchenſcene der Niederländer gehört) hält uns der Genius den verdeutlichenden [6] Spiegel vor in welchen wir mit *ſeinen* Augen ſehn, d. h. das Weſentliche und Bedeutſame iſolirt ſehn, und denjenigen Eindruck davon empfangen, welcher die Erkenntniß iſt die ich mit Platon *die Idee* nenne. Eben dieſes leiſtet nun der Landſchaftsmahler in Hinſicht auf die nichterkennende Natur.

[§. 660.]

Wenn man, um zu verſtehn was ich meine, wenn ich vom *Aufgeben des Willens zum Leben* rede, Belege aus der Erfahrung wünſcht; ſo ſuche man ſie nicht in der täglichen Erfahrung nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt (Spinoza) auch nicht in der Weltgeſchichte; ſondern leſe die Lebensbeſchreibungen derjenigen Perſonen welche bald heilige Seelen, bald Pietiſten, Quietiſten, fromme Schwärmer u. ſ. w. genannt ſind, und deren Biographien zu verſchiedenen Zeiten einzeln erſchienen, auch geſammelt ſind z. B. in Terſteegens

Leben heiliger Seelen, Reiz Gesch[ichte] der Wiedergebornen, neuerlich von Kanne in einer Sammlung die unter manchem sehr Schlechten doch einiges Gute enthält z. B. das Leben der Beata Sturmin; man lese besonders das Leben der Frau von Guion, welche schöne und große Seele kennen zu lernen [33.] und das Vortreffliche ihrer Gesinnung mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Gedanken zu schätzen, jedem edlen Menschen eben [7] so erfreulich seyn muß, als jenes Buch bei der Menge und den Gemeinen stets in schlechtem Kredit stehn muß, weil jeder nur schätzen kann, was ihm einigermaaßen analog ist: ja ein hieher gehöriges Denkmal hat selbst der Große Göthe, so sehr er Grieche ist, zu liefern nicht verschmäht, und uns das Leben der Fräulein Klettenberg erst idealisirt in den Bekenntnissen einer schönen Seele, dann mehr historisch in seiner eignen Biographie, übergeben.

Die Weltgeschichte wird immer von Menschen dieser Art schweigen, weil ihr Stoff ein ganz entgegengesetzter ist, nämlich nicht das Aufgeben des Willens zum Leben, sondern sein Erscheinen in unzähligen Individuen, durch die seine Entzweiung mit sich selbst objektivirt wird und uns bald die Ueberlegenheit des Einzelnen, bald die Gewalt der Menge, bald die Macht des Schicksals, immer die Nichtigkeit des ganzen Strebens, vor die Augen tritt. Aber mich hält keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit ab, zu behaupten, daß die wichtigste, größte und bedeutendeste Erscheinung die die Welt liefern kann, nicht der Welteroberer, sondern der Weltüberwinder ist, [8] also nichts anderes als der stille Lebenswandel eines solchen Menschen dem die Erkenntniß geworden ist, vermöge welcher er den Willen zum Leben aufgiebt

---

[33. n. 3. 17f.:] Man lese was Tauler schreibt von der gänzlichen Armuth, die man suchen soll, und welche darin besteht daß man sich Alles dessen begiebt und entäußert, daraus man irgend einen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte, weil nämlich dies Alles dem Willen immer neue Nahrung giebt und sein Absterben verhindert: und man vergleiche dies mit den Vorschriften der heiligen Schriften der Inder für die Saniassi, darin dem Saniassi der ohne alles Eigenthum und Wohnung seyn soll, noch befohlen wird sich auch nicht öfter unter denselben Baum zu legen, damit er keine Vorliebe oder Neigung zu diesem Baum fasse. [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 460.9—19.]

und verneint und daher sein Thun das grade Gegentheil des gewöhnlichen ist, und daß daher jene Lebensbeschreibungen heiliger sich selbst verleugnender Menschen, wenn gleich solche meist schlecht geschrieben und mit vielem Unsinn und Aberglauben vermischt vorgetragen sind, doch dem Stoffe nach, für den Philosophen ungleich belehrender und wichtiger sind als alle Schriften des Plutarch und Livius.[1]

[§. 661.]

Ob man Unheil fürchtet oder Genuß sucht ist im Wesentlichen einerlei: in beiden Fällen nimmt Sorge für Befriedigung des Willens das Bewußtseyn ein: das willenslose Erkennen allein ist Befreiung vom Leiden des Lebens für die Zeit: ist allein der schmerzenslose Zustand Epikurs. Jagen (nach Genuß) oder Fliehen (vor Schmerz) sind gleich weit davon.

[§. 662.]

Bogen 16. 1817. Dresden.

[1] Zwischen Genie und Heiligkeit ist eigentlich folgendes Verhältniß. — Beide haben die Erkenntniß der Idee

[1] [Aufgenommen in Welt als W. u. Vorst. I S. 453.37—454.4, 454.15—23, 455.1—12, 19—25, 455.27—456.21.]

[33. n. Z. 17f.:] Der Genuß alles Schönen, der Trost den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers der ihn die Mühen des Lebens vergessen macht, dieser eine Vorzug des Genius vor den Andern

[Sp. 33.] welcher ihn für sein größeres Leiden und die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlecht entschädigt

dies Alles beruht darauf, daß

[Sp. 33.] (wie sich uns weiterhin zeigen wird)

das an Sich des Lebens, der Wille,

[Sp. 33.] das Dasein selbst

theils jämmerlich

[Sp. 33.] ein stetes Leiden und

theils schrecklich ist, dasselbe hingegen als Vorstellung, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Quaal ein bedeutendes Schauspiel gewährt: diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgend einer Kunst ist das Element des Künstlers: ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der Objektivirung des Willens: bei dem selben bleibt er stehn, wird nicht müde es zu betrachten und darstellend zu wiederholen und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille der sich also objektivirt,

[Sp. 33.] und in stetem leiden bleibt.

[2] Jene reine wahre und tiefe

des Lebens gemein: dem Heiligen wird ſie zum Quietiv des Willens, den er aufgiebt; ſie iſt ihm alſo Mittel zum Zweck, folglich untergeordnet und er bleibt nicht bei ihr ſtehn.

Das Genie aber wiederholt die erkannte Idee des Lebens in der Kunſt, bleibt alſo bei ihr ſtehn, behandelt ſie (die Idee) ſelbſt als Zweck und ſein Wille wird nicht durch ſie aufgehoben. Die Erkenntniß in ihrer höchſten Vollendung, d. i. die vollkommne Objektivirung des Willens, hält als ſolche das Genie gebunden, es iſt von ihr bezaubert, freut ſich derſelben und theilt ſeine Erkenntniß im Kunſtwerk mit: aber eben dieſe Erkenntniß bleibt für die Hauptſache, für den Willen bei ihm unfruchtbar: durch das Beharren bei ihr aber, entfaltet ſie ſich reicher als beim Heiligen, der ſie ſogleich auf ſeinen Willen bezieht, als Quietiv deſſelben.

So iſt der Zweck der Roſe die Befruchtung; aber durch üppigere Nahrung wird die urſprüngliche wilde Roſe [2] zur Gartenroſe, füllt ſich mit ungleich mehr Blättern, wird viel größer und ſchöner, aber eben dadurch unfruchtbar und der Hauptzweck geht verloren. Dieſer Gartenroſe gleicht *das Genie*: der wilden der Heilige.

[§. 663.]

Was ich die *ewige Gerechtigkeit* nenne und geſchildert habe, unterſcheidet ſich von der *menſchlichen Gerechtigkeit*

[b.] ⟨Dieſe⟩ Erkenntniß
[Sp. 3₃.] des Weſens
der Welt wird ihm nun Zweck an ſich, er bleibt bei ihr ſtehn: daher wird ſie ihm nicht, wie
[Sp. 3₃.] wir es im folgenden Buch bei
dem
[Sp. 3₃.] zur Reſignation gelangten
Heiligen
[Sp. 3₃.] finden werden
Quietiv des Willens, erlöſt ihn nicht
[Sp. 3₃.] auf immer ſondern nur auf Augenblicke
vom Leben; und iſt ihm
[Sp. 3₃.] ſo noch nicht der Weg aus demſelben ſondern nur einſtweilen ein Troſt in demſelben.
c.] ⟨„Traurig iſt das Leben; heiter iſt die Kunſt.⟩
[Sp. 3₃.] bis ſeine dadurch geſteigerte Kraft endlich des Spieles müde den Ernſt ergreift. Zu dieſem wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

dadurch, daß dieſe der Zeit bedarf, um an den Tag zu kommen; denn ſie iſt die ſchlimme Folge der ſchlimmen That: die ewige aber bedarf keiner Zeit, die That iſt ſchon die Strafe, denn der Quäler und der Gequälte ſind Eins: ihr Unterſchied iſt nur Erſcheinung, Maja. [33.] Der Begriff der Vergeltung ſchließt den der Zeit ein: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende ſein, wie es die zeitliche oder menſchliche iſt

[§. 664.]

Durch die Vernunft allein iſt es möglich daß es in uns zu einem Konflikt zwiſchen entgegengeſetzten Motiven kommt, indem ſolche nur in Abſtrakto uns zugleich gegenwärtig ſeyn können. Denn wirkten auf uns, wie auf die Thiere, die Motive bloß in concreto und anſchaulich; ſo wäre nur immer eines [3] zur Zeit gegenwärtig und beſtimmte uns nothwendig, weil ihm nichts entgegenſtände. Bloß in abstracto können Motive in uns kämpfen und dann wird das Siegende ein ſicheres Zeichen der Beſchaffenheit unſres Willens, da es mit voller Beſonnenheit gewählt iſt. Hierauf beruht eigentlich der Werth [33.] und Nutzen aller Ethik überhaupt, ſei ſie religios oder philoſophiſch: denn die unmittelbare Wirkung ethiſcher Motive iſt ebenfalls an Anſchauung gebunden, aber an Anſchauung der Idee des Lebens, welche [33.] das princ[ipium] indiv[iduationis] aufhebend unſre Identität mit Andern uns offenbart [33.] woraus Liebe hervorgeht und ebendadurch auch Alles Leiden der Menſchen zu unſerm eignen macht, woraus Verneinung des Willens zum Leben hervorgeht. Dieſe Anſchauliche Erkenntniß haben und ſie ſo wie ich rein philoſophiſch in abstracto ausſprechen iſt aber zweierlei: letzteres iſt ſogar noch [4][1] nie der Fall geweſen: aber irgend eine abſtrakte Formel mußte man immer für jene Erkenntniß haben, eine philoſophiſche oder eine mythiſche, z. B. Kateg[oriſcher] Imperativ, oder Vollkommenheit, oder Wille Gottes, oder irgend eine: erſt nachdem das Ethiſche Motiv, eigentlich Quietiv, an ſo eine Formel gebunden iſt kann es jederzeit mit egoiſtiſchen Motiven in Konflikt treten, welcher Konflikt für die Vernunft und in abstr[acto] vor ſich geht. — Die fortſchreitende Aufklärung vernichtet aber allmählig jede falſche

[1] [Hier folgt im M.S. ein zweites: noch.]

Formel, und ſoll dann nicht auch ihr ethiſcher Gehalt für falſch gelten, ſo muß eine richtigere an ihre Stelle treten: die letzte, von mir ausgeſprochene als die der vollendeten philoſophiſchen Erkenntniß, kann nicht falſch befunden werden, ſetzt aber die höchſte Beſonnenheit der Menſchheit voraus, den Gipfel der Aufklärung und Phil[oſophie].

§. 665.]

[5] Der Selbſtmörder gleicht dem Kranken der eine ſchmerzhafte Operation, nachdem ſie angefangen, nicht vollenden läßt, ſondern die Krankheit behält. — Das Leiden naht ſich, um die Möglichkeit der Aufgebung des Willens zum Leben zu eröfnen: aber er zerſtöhrt dieſe Erſcheinung des Willens, ſeinen Leib, um nur den Willen zu behalten, die Krankheit.

Wenn aber je Einer aus Ethiſchem Antriebe den Selbſtmord unterließ; ſo war der [33.] innerſte Antrieb dazu (in was für Begriffe ſeine Vernunft ihn auch gekleidet hat) dieſer: ich will dem Leiden nicht ausweichen, damit es den Willen zum Leben, deſſen Erſcheinung ſo fürchterlich iſt, aufzuheben beitrage, indem es die Erkenntniß vom Weſen der Welt, die mir ſchon aufgegangen verſtärke, ſo daß ſie zum Quietiv meines Willens werde.

[§. 666.]

[6] Der Mythos von der Seelenwanderung iſt ſo ſehr der gehaltreichſte, bedeutendeſte, der philoſophiſchen Wahrheit am nächſten ſtehende, von allen Mythen die je erſonnen worden, daß ich ihn für das non plus ultra der mythiſchen Darſtellung halte. Daher auch haben ihn Pythagoras und Platon verehrt und angewandt: und das Volk bei welchem er als Volksglaube allgemein herrſcht und auf das Leben entſchiedenen Einfluß hat, iſt eben deshalb als das mündigſte anzuſehn, wie es auch das älteſte iſt.

[§. 667.]

Wie eine Laterna magica, oder ein Theater Optiſcher Vorſtellungen viele und ſehr verſchiedene Bilder zeigt, allein es doch eine und dieſelbe Lichtflamme iſt, die ſie alle erleuchtet; ſo ſind alle Erſcheinungen und Begebenheiten die je die Welt ſah doch

nur das Abbild des Einen Willens zum Leben, der in ihnen allen erſcheint und ſelbſt unbewegt bleibt, bei allem ihrem Wechſel.

[7] Eine große und eine kleine Seele unterſcheiden ſich dadurch, daß dieſe immer nur mit demjenigen Bilde der Laterna magica beſchäftigt iſt, das ſie eben von ihrem Standpunkt aus ſieht, und weint wenn es ein Trauriges, jubelt, wenn es ein Luſtiges iſt, und auch ſich nur um das Eine bekümmert. Die große Seele ſieht das Ganze im Ganzen, den Wechſel als dazu gehörig, intereſſirt ſich daher nicht beſonders für das Bild was ſie eben im Auge hat (das eigne Individuum) ſondern denkt da[ß][1] alle ſie auf gleiche Weiſe angehen, findet daher am Ganzen kein beſonderes Behagen.

[§. 668.]

Meine Philoſophie unterſcheidet ſich von allen andern dadurch, daß der Zuſammenhang ihrer Theile kein architektoniſcher iſt, in welchem ein Theil immer den andern trägt, nicht aber dieſer auch jenen, und der Grundſtein alle; — ſondern ein organiſcher, wo das Ganze jeden Theil erhält und nothwendig macht und umgekehrt auch jeder Theil das Ganze und alle andern: daher kann kein weſentlicher Anfangspunkt ihrer Betrachtung ſeyn, ſondern nur ein willkührlicher.

[§. 669.]

[8] Der Philoſoph hat vor andern bloß das voraus, daß er in abstracto weiß, was Alle in concreto.

[§. 670.]

Du würdeſt gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechſel, noch Vielheit erkennen, ſondern nichts als die Platoniſchen Ideen, die Stufenleitern der Objektivation des einen Willens, du würdeſt folglich immer reines Subjekt des Erkennens ſeyn und deine Welt ein nunc stans; wenn nicht dein Erkennen unumgänglich bedingt wäre durch [S. ſp. 33.] das Gehirn den Leib, der nur concreter Wille iſt, welcher, ſo wie er ins

[1] [Schop.: das]

[33. n. 3. 28f.:] Conf: Génie de Mr de Buffon p 317 seqq: [Paris 1778.]

Bewußtſeyn kommt, d. h. anfängt erkannt zu werden, ſchon Zeit als ſeine Form ſetzt. Darum iſt die Zeit nur Form deiner Anſchauung, kommt nicht dem Ding an ſich, auch nicht deſſen reiner Objektität d. h. der Idee zu.

[§. 671.]

Bogen 17 Dresden 1817. [1] Um die Idee des Waſſers aufzufaſſen iſt es nicht hinreichend es im ruhigen Teich und im gleichfließenden Strohm zu ſehn; ſondern dieſe Idee entfaltet ſich ganz erſt indem das Waſſer unter alle Umſtände und Hinderniſſe gebracht iſt, die auf daſſelbe einwirken können: darum finden wir es ſchön, wenn es herabſtürzt, ſchäumt, wieder aufſpringt, zerſtäubt, u. ſ. w.: ſogar wenn es in künſtliche Fontänen gezwungen iſt: denn alles dieſes dient die Idee des Waſſers ganz zu entfalten: den Umſtänden gemäß zeigt es immer andre Seiten ſeiner Natur, wobei es ſtets ſeinen Karakter behauptet und ſich ſelbſt treu bleibt; es iſt ihm eben ſo natürlich aufwärts zu ſpritzen als ruhig abwärts zu fließen, wenn uns gleich jenes fremder iſt, weil die Umſtände dazu ſeltner eintreten: dem Waſſer ſelbſt aber iſt es nicht fremder, es iſt zum Einen wie zum andern bereit [2] je nachdem die Umſtände ſind. Da der Genuß der Schönheit in Auffaſſung der Ideen beſteht, ſo ſucht man in Gärten und Anlagen auch die Idee des Waſſers ganz zu zeigen und bringt es daher unter ſolche Umſtände wo es ſich auf alle Weiſe entfaltet; eben ſo ſucht man die verſchiednen Ideen der Pflanzen und Bäume hervorzuheben durch Nebeneinanderſtellen der verſchiedenſten Species und Gruppirung. Eben ſo objektiviren erſt mannigfaltig geſtaltete Felſen die Ideen der rohen Materie, der Kohäſion, Starrheit, Schwere: eben dieſe [3s.] Baßtöne der Natur ſind es auch welche in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit die Architektur [zu] entfalten ſtrebt, und zugleich die Idee des Lichts: je einfacher und ärmer an Gehalt die ſich objektivirenden Ideen ſind, deſto mehr tritt bei der Kontemplation das Bewußtſeyn des reinen willensfreien Erkennens im Subjekt hervor.

[3] Was der Architekt und der Kunſtgärtner mit Steinen, Waſſer und Bäumen beabſichtigen, die Entfaltung dieſer einfachen Ideen in ihrem ganzen Umfang durch Mannigfaltigkeit der Umſtände: daſſelbe beabſichtigt mit derjenigen Idee welche

die vollendeteſte Objektität des Willens iſt, alſo mit dem Menſchen, der epiſche und Tragiſche Dichter. Das Leben des Menſchen wie es ſich meiſtens in der Wirklichkeit zeigt, gleicht dem Waſſer im Teich und im Fluß: im Roman und Trauerſpiel, werden menſchliche Karaktere unter ſolche Umſtände gebracht, an welchen ſie ſich entfalten und die Tiefen des menſchlichen Gemüths ſichtbar werden, indem außerordentliche und bedeutende Handlungen hervortreten: ſo objektivirt uns die Kunſt, die Idee des Menſchen, welche ſich in höchſt individuellen Karakteren darſtellt.

[§. 672.]

[4] Sofern die Philoſophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund iſt, ſondern Erkenntniß der Idee, iſt ſie allerdings den Künſten beizuzählen: allein ſie ſtellt die Idee nicht, wie die andern Künſte, als Idee, d. h. intuitiv dar, ſondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wiſſen iſt, ſo iſt ſie in ſofern doch eine Wiſſenſchaft: eigentlich iſt ſie ein Mittleres von Kunſt und Wiſſenſchaft, oder vielmehr etwas das beide vereinigt.

[§. 673.]

Ich habe geſagt Unrecht bedeutet das Handeln, in welchem die Bejahung meines eignen Leibes ſo weit geht, daß ſie zur Verneinung des als fremder Leib erſcheinenden Willens wird. Es frägt ſich: was heißt und wie weit geht die bloße Bejahung des Leibes? Den Willen ſofern er als Leib erſcheint [33.] oder den Leib ſofern er Erſcheinung eines Willens iſt, bejahen, heißt die Erhaltung dieſes Leibes mittelſt Anwendung von deſſen eignen Kräften wollen. [5] Demnach fängt das Unrecht erſt an, wo ich entweder den fremden Leib verletze oder ſeine Kräfte zu meinem Dienſt in Anſpruch nehme. Letzteres thue ich auch dann, wann ich ſein Eigenthum angreife. Denn ſein rechtliches Eigenthum iſt bloß das durch ſeine Kräfte bearbeitete. — So weit geht eigentlich das Naturrecht: welcher Name den rechtlichen Zuſtand bezeichnen ſoll, wo noch nicht Verträge und weitläuftig übertragenes Eigenthum iſt.

So lange ich die angegebene Grenze nicht überſchreite, thue ich nicht Unrecht, folglich iſt all mein Thun dann noch immer

recht. Dabei kann ich grauſam und teufliſch ſeyn: dem Verſinkenden Hülfe verſagen und kaltblütig zuſehn: im Ueberfluß an rechtlich erworbenem Eigenthum Andre todthungern ſehn.

[6] Jenes urſprüngliche Eigenthumsrecht und deſſen Unverletzlichkeit geht nachher über auf Alles durch Schenkung oder Verträge erworbene Eigenthum: weil jeder über ſein rechtliches Eigenthum uneingeſchränkt diſponiren, alſo es auch übertragen kann. Auch ohne den Staat läßt ſich dergleichen denken, mit Vorausſetzung der ethiſchen Geſinnung das Recht zu achten.[1]

[§. 674.]

Die Seele ſoll immaterielle Subſtanz ſeyn: der Begriff der letzteren enthält nichts als das Beharren. Dieſes letztere iſt aber der Antheil den der Raum an der Subſtanz d. i. Materie hat. Aber die Seele ſoll nichts räumliches ſeyn, weil ſie ſonſt materiell wäre; alſo in der bloßen Zeit; in dieſer ohne Raum iſt aber gar kein Beharren nur denkbar, alles fließt raſtlos. Soll aber die Seele auch nicht in der Zeit ſeyn, ſo kommt ihr das Beharren ſo wenig als das Vergehn zu, weil beide nur durch die [7] Zeit Bedeutung haben. Iſt ihr aber auch das Beharren genommen ſo iſt ſie auch nicht Subſtanz.

[§. 675.]

Da die Logik (wie auseinandergeſetzt[2]) nie praktiſchen Nutzen haben kann; ſo hat ſie nur philoſophiſches Intereſſe, indem ſie das Weſen der Vernunft genauer kennen lehrt. Daher muß ſie nicht mehr einzeln und für ſich vorgetragen werden, ſondern im Zuſammenhang der geſammten Philoſophie: und daſelbſt nicht als eine bloße Anweiſung zum richtigen Schließen, Umkehren der Urtheile u. ſ. w.: da praktiſch davon gar nie Gebrauch gemacht werden kann; ſondern als möglichſt einfache Darſtellung der Geſetzmäßigkeit des Verfahrens der Vernunft. Sie wird aber deswegen nicht weniger allgemein bekannt werden als bisher: denn wer kein Barbar ſeyn oder nicht zum Pöbel gehören will muß ſich mit der geſammten Philoſophie bekannt machen, des-

[1] [Frei aufgenommen in Welt als W. u. Vorſt. I S. 400.20—25 u. 397.27—31.]
[2] [YYY,1 f .u. 7,1 f. = S. 341.21 f. u. S. 480.20 f. dieſ. Bdes.]

wegen, weil ein philoſophiſches Zeitalter da iſt, [8] d. h. nicht ein Zeitalter wo Philoſophie allgemein herrſchte, ſondern eines das der Philoſophie durchaus bedarf und zu ihr reif iſt: dies iſt ein Zeichen großer Kultur des Zeitalters und kann gleichſam als ein feſter Punkt auf dem Maasſtab der Kultur angeſehn werden.

[§. 676.]

Würde gefragt nach einer poſitiven Darſtellung des Zuſtandes der als Reſultat meiner Ethik nur negativ ausgeſprochen iſt, Aufgeben des Willens; ſo iſt die Antwort daß weil wir Wille zum Leben ſind, jener Zuſtand (auch das Wort iſt hier ganz und gar Metaphor) für uns Nichts und wir für ihn Nichts ſind und der alte Satz der Pythagoreer daß nur Gleiches von Gleichem erkannt wird grade hier die Erkenntniß unmöglich macht, wie er ſie bei allem was Wille zum Leben iſt möglich macht.

Uebrigens iſt der Frager auf die Ekſtaſen, Entzückungen Erleuchtungen, Vereinigungen mit Gott, aller Begeiſterten zu verweiſen mit welchem Zuſtande er aber auch wieder nur durch eigne Erfahrung bekannt werden kann, die ſchon ein Aufgeben des Willens vorausſetzt, wenigſtens während der Entzückung, nach derſelben iſt auch nur ein abſtraktes Andenken von ihr da, weil der Menſch wieder Wille zum Leben iſt

[§. 677.]

[1] Reue iſt nur möglich durch verbeſſerte, berichtigt[e] Erkenntniß, nämlich deſſen was als Motiv das Handeln beſtimmt hat. Der Wille ſelbſt aber, ſofern er im Individuo erſcheint, geht aller Erkenntniß vorher, [33.] iſt von ihr unabhängig und erhält von dieſer bloß die Motive an denen er in die Sichtbarkeit tritt. Er liegt außer der Zeit und iſt unveränderlich, ſo lange er iſt. Ich kann alſo nie bereuen was ich gewollt habe, denn ich bin dies Wollen ſelbſt und es iſt daſſelbe was es je war. Aber mein Handeln kann durch falſche Erkenntniß irre geleitet ſeyn; dieſe iſt jetzt berichtigt und ich bereue anders gehandelt zu haben als meinem Willen eigentlich gemäß war: z. B. durch übertriebene Vorſtellungen von der Noth in der ich

Bogen 18. Dresden 1817

[33. n. 3. 21:] Vergl. yyyy, 4,5. [= S. 446.23 f. dieſ. Bdes.]

ſelbſt war, oder von der Falſchheit und Bosheit Anderer u. ſ. w. egoiſtiſcher gehandelt zu haben als meinem Willen gemäß iſt: oder umgekehrt durch zu gutes Zutrauen zu Andern, oder Unkenntniß des relativen Werths der Güter, oder durch irgend [ein] theologiſches oder moraliſches abſtraktes Dogma das ich [2] nunmehr für falſch und chimäriſch erkenne, weniger egoiſtiſch gehandelt zu haben als mein Wille es mit ſich bringt. In allen dieſen Fällen hat Reue ſtatt, geht alſo immer aus berichtigter Erkenntniß hervor, nicht aus Aenderung des Willens. Denn ändern kann ſich dieſer eigentlich nicht, wohl aber ſich ganz aufheben. Die Gewiſſensangſt über das Begangne, iſt nicht Reue, vielmehr iſt ſie das Bewußtſeyn der Gewalt des Willens in mir, des Uebermaaßes mit de[m][1] ich das Leben bejahe; ſie iſt aber eben nur dadurch daß ich weiß daß mein Wille noch immer derſelbe iſt: wäre er geändert ſo könnte mich das Vergangene gar nicht ängſtigen, da es Aeußerung eines Willens iſt, der nicht mehr der meinige wäre. Wer wirklich den Willen aufgegeben hat, den ängſtigen auch ſeine Sünden nicht mehr, ſie ſind ihm fremd: dennoch büßt er ſie gern mit dem Leben, da er dieſes nicht mehr will und die Erſcheinung jenes übermächtigen Willens gern enden ſieht.

[§. 678.]

[3] Populär redend könnte man ſagen: Die Muſik im Ganzen iſt die Melodie zu der die Welt der Text iſt.

und:

Reines Subjekt des Erkennens werden, heißt, ſich ſelbſt los werden: eben weil dies die Menſchen meiſtens nicht können, ſind ſie der Kontemplation unfähig.[2]

[§. 679.]

Der Schmerz entſteht nicht aus dem Nicht-haben; ſondern aus dem Habenwollen und doch nicht haben: erſteres iſt alſo conditio sine qua non zur Wirkſamkeit des letzteren als Schmerz. Sich aus dieſer Einſicht ſo viel wie möglich des Wollens ent-

[1] [Schop.: der]

[2] [Aufgenommen in Parerga II § 219 u. § 205; ſ. Bd. V dieſ. Ausg. S. 470.5–7 u. 454.27–28 u. 31–34.]

ſchlagen iſt der Gipfel des Stoicismus, als Ethik der reinen Vernunft, oder iſt die höchſte Lebensklugheit. Dieſe iſt für die Erſcheinung des Willens das Individuum, das was für den Willen ſelbſt, ſeine eigne Wendung, Verneinung iſt.

[§. 680.]

[4] Um fremden Werth willig anzuerkennen und gelten zu laſſen, muß man ſelbſt welchen haben: hierauf gründet ſich die allgemeine Forderung von Beſcheidenheit, [33.] und das Anpreiſen und Empfehlen derſelben als einer Tugend. (Fein gegeben).

[§. 681.]

Die ſind noch weit von der philoſophiſchen Erkenntniß des Weſens der Welt entfernt, welche vermeinen es irgendwie hiſtoriſch zu faſſen, d. h. ſo daß in ihrer Erkenntniß ein früher und ſpäter irgend einige Bedeutung hat und folglich ein Anfangspunkt und Endpunkt der Welt nebſt dem Wege zwiſchen beiden geſucht und gefunden wird und noch gar die Stelle des philoſophirenden Individuums auf dieſem Wege, begriffen und erkannt werden ſoll.

Alle ſolche Erkenntniß nimmt, in Kants Sprache, noch die Erſcheinung für das Ding an ſich, oder kennt, in Platons Sprache, allein das Werdende nie Seiende, nicht aber das Seiende nie Werdende, die Idee. Ich ſage es iſt die Erkenntniß nach dem Satz vom Grund; aber alle ächte Kunſt und Philoſophie hat zum Ausgangs=[5]punkt die Erkenntniß des Weſens der Welt, frei vom Satz vom Grund [33.] als eines Stehenden nicht als eines Werdenden, die Erkenntniß der Plat[oniſchen] Idee: eben dieſe auch iſt es allein welche ethiſchen Einfluß hat, d. h. den Willen vom Leben abwenden und ſeiner Aufhebung näher bringen kann: ſolche Erkenntniß der Idee iſt immer intuitiv: abſtrakte Dogmen hingegen ſind ohne allen eigent[lich] Ethiſchen Einfluß: ſie können den Willen nicht ändern, wohl aber unſre Meinung über den Weg auf welchem ſeine Zwecke zu erlangen ſind: ſie können nur eine (durch gehoffte Entſchädigung) bedingte Entſagung, nicht eine unbedingte die allein welterlöſend iſt, hervorbringen.

[§. 682.]

Statt der projektirten Einleitung lieber eine Dedikation an die Zeitgenoſſen,

(da die Vorwelt keine Dedik[ation] mehr hört und die Nachwelt keine mehr annimmt)

Am Ende derſelben ſo:

Schließlich erlaube man mir die feierliche und ernſte Verſicherung zu geben daß ich mir im ganzen Buch keiner einzigen Windbeutelei bewußt bin [6] So ſehr man auch (aus guten Gründen) auf Beſcheidenheit hält, wird man mir dieſes kleine Selbſtlob doch hingehn laſſen, bloß weil man nicht weiß wie viel es, bei einem Philoſophen, damit auf ſich hat: es ſei denn man habe Geſch[ichte] der Phil[oſophie] aus den Quellen ſtudirt, oder auch nur —

[§. 683.]

In der Vergangenheit hat keiner gelebt, und in der Zukunft wird keiner leben; ſondern in der Gegenwart allein iſt alles Leben: ſie allein iſt das Beſitzthum des Lebens, und daſſelbe kann ihm nie entriſſen werden. Dies allein iſt der Troſt für die Vergänglichkeit des Individuums, ſo lang der Wille zum Leben da iſt.

[§. 684.]

Das Elend des Lebens wird ſehr deutlich daraus daß man Zeitvertreib braucht und in dieſer Hinſicht jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achtet: dennoch aber iſt es die möglichſt lange Erhaltung dieſes nämlichen Lebens zu der man alle Kräfte anſtrengt.

[§. 685.]

[7] Zwiſchen uns und allen alten Völkern liegt die Völkerwanderung ſo, wie zwiſchen der jetzigen Erdoberfläche und der deren Organiſation nur verſteinert uns zu Geſichte kommt[1] der Wechſel des Bettes des Meeres. Sehr zu beklagen iſt, daß dasjenige alte Volk welches auf das neue Europa den größten

[Zſ. n. Z. 2:] wo'n't do.

[1] [Schop.: kommen]

Einfluß hat, grade das am wenigsten Achtungswerthe, ja das zu seiner Zeit allgemein verachtete, ein wahres Winkelvolk ist, die Juden. Wären es doch statt ihrer die Indier, oder die Griechen!

[§. 686.]

Weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur eine unverkennbare Analogie zwischen ihnen seyn, und in jedem Unvollkommneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so muß sogar schon [8] in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, im Grundgerüst der Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung Anlage alles dessen was diese Formen füllt sich nachweisen lassen. Die dunkle Erkenntniß hievon gab wahrscheinlich der Kabbala und aller Mathematischen Philosophie der Pythagoreer und Chinesen den Ursprung: [D.] ⟨wie die Analogie zwischen den Natürlichen Körpern nachzuweisen das Bestreben der Schellingschen Schule ist.⟩[1] [Z.] [D.] ⟨die auch⟩[2] oft wiewohl unglücklich [D.] ⟨versuchte⟩ aus den bloßen Gesetzen des R[au]ms und der Z[ei]t Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird.

[§. 687.]

So lange die Wahrheit noch nicht da ist, kann wohl der Irrthum sein Spiel treiben, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht. Aber eher mag man erwarten daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die gefundene und deutlich rein und laut ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde damit der alte Irrthum seinen Platz nochmals ungestöhrt einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer aber dafür wenn einmal entschieden ihr nicht mehr zu entreißen ist

[1] [Sp. Korr.] und auch die Schel[ling]sche Schule in ihrem Bestreben die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur nachzuweisen

[2] [Sp. Korr.] versuchte

[§. 688.]

Bogen 19 Dresden 1818

[1] Das Leiden ist Bedingung zur Wirksamkeit des Genius. Glaubt ihr daß Shakespear und Göthe gedichtet oder Platon philosophirt und Kant die Vernunft kritisirt hätte, wenn sie in der sie umgebenden wirklichen Welt Befriedigung und Genüge gefunden hätten, und ihnen wohl darin gewesen wäre und ihre Wünsche erfüllt worden? —

Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit und unzufrieden sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens.

„Nur das Leiden ja hebt über Dich selbst Dich hinaus." —

[§. 689.]

Es ist unglaublich wie nichtssagend und bedeutungsleer, von Außen gesehn, und wie dumpf und besinnungslos, von Innen empfunden, das Leben der meisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch bis zum Tode. Jedes Individuum [2] jedes Menschengesicht und sein Lebenslauf ist nur ein Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, ein flüchtiges Gebilde mehr, das er hinzeichnet auf eine gegen die Unendlichkeit der Zeit verschwindend kleine Weile wo es dann, ausgelöscht, andern Platz macht. Aber, und hier liegt das Bedenkliche des Lebens, jedes dieser Individuen, dieser flüchtigen Menschengesichter muß vom ganzen Willen zum Leben in seiner Heftigkeit mit einem wirklich empfundenen bitteren Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick einer Leiche so ernst.

[§. 690.]

Da uns schon so unaussprechlich wohl wird, wenn wir nur auf Augenblicke vom grimmen Willensdrang erlöst werden [3₃] dadurch daß die ästhetische Kontemplation der schönen Natur oder irgend eines Kunstwerks [3₃] uns in den Zustand des willensreinen Erkennens versetzt, worin eben großen Theils die Wirkung des Schönen besteht, da diese Momente, wo wir gleichsam aus dem schweren Erdenäther nur augenblicklich auftauchen die seligsten sind, die wir kennen; so können wir hieraus schließen wie [3] seelig das Leben eines Menschen seyn muß, dessen Willen [3₃] nicht auf Augenblicke sondern

auf immer schweigt und gänzlich erloschen ist bis auf den letzten glimmenden Funken in der Asche der mit dem Tode des Leibes erst erlischt: eines solchen, der nun nachdem er gänzlich überwunden hat, nur noch als rein Erkennendes Wesen, reiner Spiegel der Welt übrig geblieben ist: befreit von aller Quaal des Begehrens, und Fürchtens blickt er lächelnd auf die Gaukelbilder dieser Welt zurück die einst auch sein Gemüth bewegen und peinigen konnten, wie auf die umgestürzten Schachfiguren nach geendigtem Spiel: diese Gestalten stehn nur noch vor ihm wie ein leichter Morgentraum durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuscht.

[4] vergegenwärtigen wir uns die Himmelsruhe eines solchen Lebens, wie sehnsüchtig blicken wir dann danach hin aus dem tiefen Jammer und Verderben die uns noch umstricken, wo das Wollen als Begier, Furcht, Neid, Zorn an tausend Fäden uns gebunden hält und uns daran aufs schmerzlichste hin und her reißt, so daß auch der V[erstan]d dadurch umnebelt und verwirrt vielfältig Irrthümer aufnimmt die wir einst büßen müssen.

[§. 691.]

Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß wenn es ihm auch gelingt mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näher kommt, ja grade auf ihn zu steuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Farth und schlimmer als alle Klippen denen man auswich.[1]

[§. 692.]

[5] Es ist oft gesagt, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehn, weil dieser mittelbar seyn und sich zeigen kann wo man ihn nicht erwartet. Jedoch finde ich noch hinzuzusetzen, daß man auch eben so sehr bestrebt seyn soll jeden Irrthum [33.] aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehn, weil dieser sehr mittelbar seyn und sich einst zeigen kann wo man ihn nicht erwartet. [33.] Und zum

[1] [Schop.: auswichen]

Trost derer welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrthum in irgend einer Angelegenheit Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen hier hinzuzusetzen daß zwar Vog. 18, 8. — [= S. 533. 24 f. dies. Bdes.]

[§. 693.]

Zum Thier hat der Wahnsinnige dies Verhältniß: die Erkenntniß beider ist zwar auf die Gegenwart beschränkt; aber nun hat das Thier eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit [D. 33.] ⟨die als solche d. h. als eigentl[ich] Zeitbestimmung enthalten[d] immer abstrakt seyn muß⟩, obgleich durch das Medium der Gewohnheit die Vergangenheit auf das Thier wirkt, daher z. B. der Hund seinen früheren Herrn auch nach Jahren wieder kennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch eine Vergangenheit in abstracto herum, die aber falsch ist, d. h. nur für ihn existirt, und dies entweder allezeit oder auch nur für jetzt. [Sp. 33.] und die auch se[ine] Erkenntniß der Gegenwart verwirrt.

[§. 694.]

[6] Jedes Unrecht geschieht entweder durch Gewalt oder durch List. Durch erstere zwinge ich physisch das fremde Individuum meinem statt seinem Willen zu dienen: die List erreicht dasselbe dadurch daß sie ihm [D.] ⟨falsche⟩[1] Motive unterschiebt, also durch das Medium der Erkenntniß in welcher seine Motive liegen auf ihn wirkt. Hieher gehört alle Lüge: sie bezweckt immer Einwirkung auf den fremden Willen nicht auf seine Erkenntniß allein: denn sie selbst bedarf eines Motivs und das kann nur der fremde Wille, nicht dessen bloße Erkenntniß an sich und als solche seyn: selbst jede bloße Windbeutelei bezweckt durch erhöhte Achtung auch größern Einfluß auf fremde Willen. [7] Jede Lüge ist also Unrecht. [33.] Zwar habe ich kein Recht auf fremde Wahrheit, aber eines nicht belogen zu werden. Wer mir den Weg zu zeigen sich weigert, ist bloß ungefällig: wer mir den falschen zeigt thut mir Unrecht. [D.] ⟨Ganz vorzüglich⟩[2] aber ist der gebrochne Vertrag [D.] ⟨Unrecht⟩: weil hier alle jene Umstände in erhöhter Vollkommenheit dasind. Fremde versprochne Leistung ist unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen: [33.] die Versprechen

[1] [Korr.] Schein=

[2] [Korr.] Die größte Lüge

werden überlegt und förmlich gegeben. es steht bei dem Andern seiner Aussage Wahrheit zu geben: er täuscht mich und lenkt also meinen Willen nach seiner Absicht durch Unterschieben bloßer Schein-Motive. Also ist jeder gebrochne Vertrag, vollkomm[nes] Unrecht in hohem Grade.

Unrecht durch Gewalt ist nicht so schimpflich wie Unrecht durch List: weil jenes von Kraft dieses [3₃.] durch den Gebrauch des Umwegs von Schwäche zeugt: dieses erst mein Zutrauen gewinnt, und dabei Abscheu heucheln muß gegen die Lüge die es anzettelt.

[§. 695.]

[8] Die objektive Langweiligkeit einer Schrift gründet sich allemal darin daß der Autor keine vollkommen deutliche Einsicht hat die er mittheilen will. Hat er diese, so arbeitet er auf seinen Zweck, die Mittheilung des von ihm deutlich Erkannten, in grader Linie hin und ist weder weitschweifig, noch nichtssagend, noch konfus, folglich nicht langweilig. Daher ist eine objektiv langweilige Schrift immer auch sonst ohne Werth: eine objektiv kurzweilige, nie ganz ohne Werth, weil ihr Grundgedanke, wenn auch ein Irrthum, doch deutlich gedacht und überlegt seyn muß.

Subjektive Langweiligkeit gründet sich in Mangel an Interesse für den Gegenstand im Leser, und diese[r] immer in irgend einer Beschränktheit: subjektiv langweilig kann das Vortrefflichste seyn, nämlich diesem oder jenem: so auch das Schlechteste diesem oder jenem subjektiv-kurzweilig, weil ihn der Gegenstand interessirt.[1]

[§. 696.]

Cartesius hat die Subjektivität der sekundären Eigenschaften der anschaulichen Objekte, Kant aber auch die der primären nachgewiesen.[2]

[3₃. n. 3. 22 f.:] Das Publikum ist subjektiv und darum auf den Stoff, nicht auf die Behandlung zuerst gerichtet.

[1] [Aufgenommen in Parerga II § 283; s. Bd. V dies. Ausg. S. 567.16—568.2.]

[2] [Dieser Paragraph steht im M. S. am Rande n. 3. 13 f.]

Erſter Anhang.

Regiſter

zu meinen Manuſkripten, deren Bogen mit Buchſtaben und Zahlen bezeichnet ſind[1].

A.

Antinomien. C, 4. —

Die Alten, als Philoſophen, C, 7. — LL, 4. — Ddd, 2. — Xxx, 8. — 8, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch[2] p 104. —

Asketik. F. 1. — O, 6. — Www, 5. — Xxx, 6. —

Anatomie des Gehirns, ein Gleichniß. G, 6.

Aeſthetik: H, 4. [bis] J. [5.] — J i i, 1 seqq: — 7, 8. — K k k, 1, 2, 3. — Sss, 4, 5. — Ttt, 1. — 8. — Www, 5 bis 8. — Xxx, 1, 2, 3. — Zzz, 2, 3. — gggg, 4, Rand. — xxxx, 5. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 135. — Foliant p 103.

Apokalypſe des Johannes: R, 3. —

Adam, T, 3. —

Aufgeben des Willens; Y, 5. — CC, 4. — *KK*[3], 7. — OO, 1 seqq: — *QQ*, 7. — *SS*, 7. — *UU*, 4. — *Ccc*, 7. — Hhh, 2, 3. — Lll, 5, 6. — Ooo, 5, 6. — Www, 5. — bbbb, 1 seqq: — *eeee*, 7, 8. — *hhhh*, 8. — *qqqq*, 8 *seqq:* — *rrrr*, 1. — *ssss*, 7, 8. — *tttt*, 1, 2. — *uuuu*, 6, 7. — *wwww*, 4, 5. — *yyyy*, 1. — 2 bis 6. — *zzzz*, 8. — *1*, 2. — *12*, 7, 8. — *13*, 1. 5 *seqq:* — *14*, 4 bis 7. — 8. — *15*, 6, 7, 8. — *16*, 1, 2. — *17*, 8. — [Sp. 33.] 18, 2. — M. S. Buch p 5.

C.

Chemie: III, 1. —

Carteſius: aaaa, 2. — 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 135. —

---

[1] [Bei der Benutzung des Regiſters iſt zu beachten, daß die als am Rand ſtehend bezeichneten Stellen ſtets Zuſätze und als ſolche in unſerem Bande in kleineren Typen gedruckt ſind. Im Manuſkript geht zuweilen ein auf einer ſpäteren Seite eines Bogens begonnener Zuſatz, worauf wir bereits in der Einleitung hingewieſen haben, auf der erſten und zweiten Seite desſelben Bogens weiter. Derartige Randſchriften der erſten und zweiten Seite ſind im Druck demgemäß gegebenenfalls bei einer ſpäteren Bogenſeite zu finden. — Die wenigen offenkundigen Verſehen innerhalb des Regiſters wurden in [] richtiggeſtellt; doch wurden zu weit reichende Seitenangaben, welche nicht unter das Stichwort zu paſſen ſchienen, in keinem Falle verkürzt.]

[2] [Mit M. S. Buch meint Schopenhauer ſtets das Manuſkript „Reiſebuch". Dieſes, wie auch das oft zitierte Manuſkript „Foliant" iſt in Bd. VII u. VIII dieſ. Ausg. zu finden.]

[3] [Alles kurſiv Gedruckte iſt im Manuſkript mit Bleiſtift unterſtrichen.]

D.

Dogmatismus: P, 3. — R, 3. — V, 1. — VV, 8. —
Ding an ſich: W, 1. — PP, 8, — RR 5. — U,U, 2. Rrr, 5. — Yyy, 7. — ffff, 6, 7. — hhhh, 1 bis 5. — pppp. 7, 8. — ssss, 3, 4. — wwww, 7, 8. — xxxx, 4, 5. — yyyy, 8 seq: — 7, 5, 6. — 6, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 100. — M. S. Buch p 107. —
Dummheit: OO, 8. — TT, 2 seqq: — VV, 2. —
Dualismus: Hhh, 8. —

E.

Erklären: V, 8. — RR, 5. — YY, 4, 5. Eee, 4 seqq: Ooo, 7 Rand. — Qqq, 1 bis 6. — ffff, 8 seqq: — llll, 1 bis 8. — ssss, 1 bis 4. — yyyy, 8 seqq: zzzz, 2. — 8, 8 Rand. — 1, 7, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 140. —
Ethik: Z, 2. — KK, 4. bis 8 — PP, 1. 2. — VV, 5, 6, 7. — ZZ, 8, Rand, unten. [u.] 1, [Rand.] — Bbb, 1. — Ddd, 2. — Fff, 1 bis 7. Nnn, 1 bis 5. — Sss, 1 seqq: — 7. — Www, 1 bis 4. — Xxx, 8. — kkkk, 3. — rrrr, 5, 6, 7. — 7, 8. — uuuu, 5, 6, 7. — wwww, 1, 2, 3. 3, 4, 5. — yyyy, 6, 7. — zzzz, 7 seqq: — 2, 5, 6. — 5, 4, 5. — 12, 7, 8, meine Ethik, die chriſtliche u. die Indiſche. — 13, 5 seqq. — 14, 3. — 14, 4 bis 7. — 16, 3, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch, p 65. — p 89. — p 134. — Foliant p 71. — 79. —
Erkenntniß: Z, 5. — PP, 2 seqq. — 8. — UU, 3. — XX, 6. — ZZ, 3, 4 (im Dienſt des Willens) Ddd 6, 7 eben ſo. — Mmm, 7. — hhhh, 6, 7, 8. — yyyy 8 seqq: — [Sp. 33.] M. S. Buch p 112. — p 114. — p 116 — Foliant p 18. —
Ewigkeit: AA, 1. — PP, 2. — tttt, 6. —
Das äſthetiſch Erhabene: OO, 6. — YY, 6. 7. — Iii, 7, 8. — Kkk 1, 2, 3. zzz, 5. — aaaa, 8. —
Erhabenheit des Karakters: PP, 6. — *16, 6, 7.* —
Eigenthum: RR, 1. — VV, 7. — pppp, 1, 2. —
Ehrenprincip: TT, 5. — [Sp. 33.] M. S. Buch, p 39. —
Erkenntniß in abstracto u. in concreto: ZZ, 6 seqq: — Aaa, 7 seqq: — Ccc, 6. — aaaa, 3. — 4 seqq: 5, 6, 7, 8. — 8, 4. — 12, 2, 3, 4. — 13, 8 seqq: — 16, 2, 3, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 75. — p 106. — 128. — 140. — Foliant p 82. — p 101. — 106. — 110. —
Eudämonismus: Ddd, 2. —
Erkenntniß a priori: N,nn, 7. — gggg, 2, 3. — 15, 1. —
Einfalt: Ttt, 3. —
Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde: Uuu, 7. — Yyy, 1. — ZZZ, 5. — ffff, 3, 4. — hhhh, 6. — kkkk, 8. — 2, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 100. — Foliant, p 101. —
Ekel: ZZZ, 3. —
Empirismus: oooo, 8. —
Einleitung: rrrr, 2. — vvvv, 8. — 16, 7. — 18, 5. —
Eitelkeit: tttt, 7. — vvvv, 6. —

Evidenz: Bogen 8, 9, 10.
[Sp. 33.] Erinnerung der Vergangenheit. M.S. Buch p 37. — p 157. — Foliant p 30. — 70. —
[Sp. 33.] Erfahrung. M. S. Buch p 120. —
[Sp. 33.] Erſcheinung, M.S. Buch p 120 seqq: —
[Sp. 33.] Erblichkeit geiſtiger Eigenſchaften, Foliant p 95. —

F.

Freiheit, F, 6. — K, 8. — II, 7. — *Iii, 5, 6.* — bbbb, 1 seqq: — 6 seqq:. — *ffff, 1.* — *iiii, 1, 2, 3.* — *kkkk, 4, 5.* — *6, 7.* — *rrrr, 1.* — *qqqq, 8.* — *zzzz, 8. seqq:* — *5, 4, 5.* — *13, 6 seqq:* [Sp. 33.] Foliant, p 63. — 113. —
Fatalismus: G G, 5.
Form der Erkenntniß, ſiehe Satz v. Grund. —
Fortdauer der Perſönlichkeit: Hhh, 1. — *Rrr, 3.* — Sss, 7. [Rand.] — *Uuu, 8.* — Xxx, 6. — *cccc, 8.* — rrrr, 5. — *tttt, 6.* — *wwww, 6.* — yyyy, 6, 7. — *5, 2.* — 6, 7, 8. — *11, 1.* — [Sp. 33.] M. S. Buch, p 72. — Foliant, p 50. —
Farbe, Rrr, 7. — Ttt, 3. — 2, 1. — 6, 6. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 10. M.S. Buch p 94.
[Sp. 33.] Freundſchaft, Foliant, p 75. —

G.

Genitalien: P, 4. — *P, P, 4.* — Ggg, 8. — aaaa, 7. [Rand.] dddd, 8. —
Gott in der neuen Philoſophie: Q, 2. — [Sp. 33.] M. S. B[uch] p 49. —
Gegenwart: V, 5. — NN, 3, 4. — OO, 2, 3. — UU, 3. — Fff, 7, 8. — tttt, 5, 6. — 18, 6. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 71.
Geſellſchaft: V. 6. — II, 5. — TT, 1. — vvvv, 7. —
Grund, Satz vom: W, 5. — BB, 6, 7. — FF, 3. — Erkenntniß u. Wandel gemäß demſelben: LL, 8, MM 1, 2. — MM, 6, 7. — P, P, 2. — QQ, 3. — 7. — TT, 7. [Rand.] — UU, 4, seqq: — VV, 8. — WW, 5, 6. — XX, 7. — YY, 4. — Bbb, 1. — Ccc, 4. — Ddd, 4. — E e e, 4, seqq: — Ggg, 5. — Hhh, 3, 4, Philoſophie danach. Hhh, 5. — Lll, 7, 8. — Mmm, 6 Rand. — Ooo, 7 Rand. — Qqq, 6, 7. — Rrr, 5. — Yyy, 7. — kkkk, 1. — wwww, 8. — yyyy, 1, 2. — yyyy, 8 seqq: — 8, 6, 8, — 10, 3, Rand.
Genie: X, 1. — Z, 7. — AA, 6. — HH, 8. — MM 8. NN, 4. — SS, 7. — TT, 4, 5. — 8. — ZZ, 4, 5. — Ddd, 6, 7. — Eee, 7. — Ggg, 5. Kkk, 5, 6. — Nnn, 1 bis 5. — Sss, 8. — Ttt, 6. — Uuu, 1 seqq: — Www, 6 Rand. — Xxx, 3. — Zzz, 1. — aaaa, 8. — xxxx, 1, 2, 3. — 2, 3, 4. — 3, 2. — 4, 7, 8. — 7, 7. — 13, 2. — 16, 1, 2. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 13. — p 18. p 45. — p 45. — p 48. — p 55. — p 59. — p 82. — p 103. — 106. — Foliant, p 21. — p 26. — p 27. — p 46. — p 58. — 98. — 102. —
Gedächtniß: KK, 3. — TT, 4. — [Sp. 33.] Foliant p 66. —
Gut: *KK, 7.* — Xxx, 8. — *13, 1.* —
Gerechtigkeit, ewige: Z, 2. *NN*, 2 Rand. — *OO, 3.* — *SS, 6.* — *XX, 1, 2.* — Sss, 7. — *Www, 1* bis *4.* — *bbbb, 2 seqq:* — *dddd, 4, 5.* — *gggg, 7, 8.* — *rrrr, 7, 8.* — *wwww, 1, 2, 3.* — 14, 2. — *16, 2.* —
[Bei 5.] ⟨8. —⟩

Gefühl: Q, Q, 6. —
Götter der Alten: TT, 8. — Rrr, 5. —
Generalbaß: XX, 1. — Aaa, 7 seqq: —
Galvanismus: XX, 3, 4, 5. — R r r, 6. —
Geſchichte: Bbb, 8. — Ccc, 3 seqq: — Ggg, 4. — eeee, 1, 2. — *zzzz, 2, 3.* — 15, 2 seqq: — 6, 7, 8. — [Sp. 33.] Foliant, p 35. —
GelegenheitsUrſache, cause occasionnelle: Ddd, 4 Rand. — Lll, 7, 8 Rand. —
Gewiſſensangſt: Z, 1. NN 2. [Rand.] Ooo, 4. — Www, 4. — wwww, 1, 2, 3. — 5, 4, 5. 18, 2. —
Gott der Scholaſtiker: Rrr, 5. — [Sp. 33.] Foliant, p 113. —
Grazie: Www, 5, 6, 7. —
Gehirn: aaaa, 7. [Rand.] — qqqq, 6. — [Sp. 33.] Foliant, p 66. —
Glück u. Unglück: mmmm, 1 seqq: — oooo, 5, 6. — uuuu, 3, 4. — 7, 8. — 3, 1, 2. — 15, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 9.
Grauſamkeit: qqqq, 3, 4, 5. —
Grauſen: zzzz 7. —
Glühen: 6, 6. —
Gnadenwahl: 12, 1. —
Glaube, macht ſeelig: *KK, 5. 12, 5, 6.* —
[Sp. 33.] Gartenkunſt. MS Buch p 1.
[Sp. 33.] Größe u. Kleinheit. M. S. Buch p 74. —
[Sp. 33.] Geſpenſter. M. S. Buch p 141. —
[Sp. 33.] Gemeine, das: Foliant, p 24. —
[Sp. 33.] Geräthe, Foliant, p 48. —
[Sp. 33.] Gelehrte: Foliant p 74. — 82. — 86. —
[Sp. 33.] Grade des Daſeyns: Foliant, p 76. —
[Sp. 33.] Gedanken: Foliant, p 109. —

H.

Hungertod: *O, 6.* [Rand.] — PP, 6. — uuuu 6, 7. —
Homer: Z, 8. —
Harmonie der Welt: Lll, 3, 4, 5. — hhhh, 2, 3, 4, 5. — 11, 2 bis 8. —
Hören: Ttt, 8. —
Heidenthum u. Chriſtenthum: cccc, 6, 7, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 17. —
Hobbes: iiii, 4. [Rand.] — 8. [Rand.] — oooo, 7. — 8. — pppp, 2. [Rand.] — tttt, 6. [Rand.] —
[Sp. 33.] Herz u. Kopf, Foliant p 36. —

J.

Inſtinkt: A, 7. — LL, 5, 6. — hhhh, 2, 3, 4. —
Idee, Platoniſche: G, 2. — T, 3. — BB, 8. — CC, 3. — DD, 1. — FF, 2. 3. 4. 8. — G. G. 2: ihre Beziehung zu Kant. — LL, 2. 8 — MM, 1. 2. — NN, 1. — RR, 5 seqq. — TT, 7. [Rand.] — UU, 1 seqq: WW 5, 6. — YY, 8. — Bbb, 7, 8. — Ccc, 3 seqq: — Ddd, 2. — 8. — Eee, 1. — Ggg, 8. — Iii, 1, 2. 3. — Kkk, 6, 7. — Mmm, 8. — Ppp, 2. 3. — Qqq, 6, 7. — Rrr, 5. — Sss, 8. — Ttt, 1. — Uuu 1, seqq: — 7, 8. — Xxx, 3, 4. —

Yyy, 1. — 7. — 8. — cccc, 7. — dddd, 1. — ffff, 3, 4. — kkkk, 8. — pppp, 8. — vvvv, 1, 2. — 2, 6 Rand. — 15, 2. — 2, seqq: — 16, 1, 2. — 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch, p 116. — Foliant, p 98. — 101. —

Jeſus Chriſtus: *T*, 3. — *Y*, 4. — Ccc, 5, 6. — cccc, 8. —

Irrthum: CC, 1. — MM, 6, 7. — 6, 5. — 18, 8. —

Identiſches Ich, als erkennend u. wollend. PP 4. — 8. — qqqq, 6. — zzzz, 1. — 7, 5 Rand.

Individuationis principium: RR, 5 seqq: WW, 5, 6. — Aaa, 3. — Eee, 1, 2. — Hhh, 1. — Ppp, 8. — Sss, 2, 3 Rand. — dddd, 4, 5. — gggg, 7, 8. — rrrr, 6. — wwww, 1, 2, — zzzz, 7 seqq: — 2, 5, 6. — 14, 1 bis 7. — 16, 8. —

Idealismus: XX, 6. — YY, 3, 4. —

Individuum: Bbb, 6. — 7. — Eee, 2. — Qqq, 6, 7. — qqqq, 6. — zzzz, 7 seqq. — 6, 6, 7. — [Sp. 33.] Foliant, p 92. — 95.

Imperativ, kategoriſcher: Eee, 8. — qqqq, 8 seq: — uuuu, 5. —

Intereſſant: Uuu, 6, 7. — [Sp. 33.] Foliant p 1 bis 17. —

Ideal: Xxx, 3, 4. —

Immanente Philoſophie: xxxx, 6, 7, 8. —

Induktion: 9, 4 bis 6. — [Sp. 33.] Foliant, p 107. — 119. —

K.

Kerauuologiſcher Beweis: F, 7.

Karakter, (empiriſcher): U, 2. — *BB*, 3. — KK, 1. — UU, 8. — Eee, 2. — Fff, 2, 6, 7. — Ggg, 2. — Iii, 5, 6. — *Ooo*, 8 Rand. — Rrr, 3 Rand. — cccc, 1 seqq: — iiii, 1, 2. — kkkk, 6, 7. — ssss, 5. — *tttt*, 3. — 3, 4. — uuuu, 1, 2, 3. — *uuuu*, 8 Rand. — *vvvv*, 2 bis 5, erworbener. cf BB, 5. 1, 1, 2.

Karakter, intelligibler: *U*, 6. — *II*, 4. — KK, 1 — Fff, 7, 8. Rand. — Iii, 5, 6. — *Ttt*, 7. — cccc, 1 seqq: — vvvv, 2. — 5, 4, 5. — 12, 1. — 18, 1, 2. —

Kant, V, 1. — G. G. 2. ſein Verhältniß zu Platon. — OO, 7. — VV, 8. — SSS, 2. — mmmm, 8. — nnnn, 1 bis 8. — oooo, 3, 4, 5. — 5, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 121. — Foliant p 67. —

Königliche Gewalt; W, 2. —

Kynismos: FF, 2. —

Kunſt: *FF*, 4. — KK, 7. — LL, 4. — QQ, 7. — *TT*. 7. — *UU*. 3. — *WW*, 6, 7. — *YY*, 1. — 7, 8. — ZZ, 1, 2. — *Bbb*, 8. — *Qqq*, 7. — *Sss*, 4, 5. — *Ttt*, 1. — *Uuu*, 5. — VVV, 1 bis 8. — *Www*, 7, 8. — *Xxx*, 3, 4. — Yyy, 4, 5, 6. — 7. — 8. — *zzz*, 3, 4. — hhhh, 6. — kkkk, 6. — 4, 7. — 6, 2. 3. — 13, 1. — *15, 2 seqq:* — *16, 1, 2.* — [Sp. 33.] M. S. Buch p 92. —

Kauſalität: GG, 5. — LL, 7. — PP, 4. [Rand.] — QQ, 2. — WW, 4, 5. — 8. — YY, 4, 5. — Aaa, 6. — Ggg, 4. — 5. — Lll, 7, 8. — Ppp, 8. — Qqq, 1, bis 6. — 7. — Ttt, 6, 7. — Yyy, 7. — gggg, 3, 4, 5. — kkkk, 2. — llll, 2, 3. — ssss, 1, 2. — 1, 7. 8. — 7, 6, 7. [Sp. 33.] Foliant, p 117. —

Knochen: OO, 7. —
Kategorien: WW, 7. — nnnn, 1 bis 8. — 4, 2. — 5, 7. — 6, 2, 3. —
Klugheit: TT, 1, 2. — Eee, 7. — gggg, 7, 8. —
Kräfte; Mmm, 5 seqq: — Ooo, 7 Rand. — Qqq, 1 bis 6. — llll, 1 bis 8. —
Krystallisation: Ppp, 1. —
Karakterisation: (in der Kunst) Www, 7. [Rand.] —
[Sp. 33.] Kindheit M.S. Buch p 116. —

L.

Langeweile: P, 5. — *Aaa, 5.* — mmmm, 1. — qqqq, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 84. —
Leben, gehemmtes Sterben: *Q, 3.* — *OO, 7.* — *Xxx, 4, 5, 6.* — *5, 1, 2.*
Leben, wirkliches, Quelle der Erkenntniß. U, 2. — Mmm, 8. — nnnn, 8. — 7, 8. —
Lebensweisheit: V, 2. — X, 7. — 8. — BB, 1. — *FF, 1.* — YY, 1. — Bbb, 3. — e e e e, 3, 4. — gggg, 7. — iiii, 8. — oooo, 5, 6. — mmmm, 1 seqq. — ssss, 5, 6, 7, . — tttt, 3. — 3, 4. — uuuu, 7, 8. — 3, 1, 2. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 19. — p 41. — M.S. Buch, p 46. — 71. — Foliant, p 31. — 43. — 46. — 94. —
Lebensklugheit: X, 3. — Y, 8. — VV, 4. — gggg, 7. — uuuu, 1, 2, 3 [Sp. 33.] M.S. Buch, p 47. —
Leib: Z, 1. — EE, 2. — & 8. — FF, 1. — II, 7. — LL, 8. MM, 5, 6. PP, 4. — 8. [Rand.] — QQ, 8. — SS, 2. — 4. — YY, 5. — Ddd, 5. [Rand.] — 8. — Hhh, 5 Rand. Ppp, 1. Rand. — Qqq, 7 Rand. — cccc, 5. — g g g g, 4. — llll, 4, 5, 6. — 7, 3, 4, 5. — 16, 8. —
Leiden: AA, 1. — *KK, 6, 7.* — *QQ, 1.* — *SS, 2. 6.* — Hhh, 5. — bbbb, 1 seqq: — *eeee, 7, 8.* — ffff, 7, 8. — mmmm, 1 bis 5. — *wwww, 3, 4. 4, 7, 8.* — 18, 3. —
Leben ist Leiden: *CC, 4.* — OO, 1 seqq: — PP, 5. — *UU 2, 3, 7, 8.* — *V, V, 5, 6.* — *YY, 1.* — Hhh, 7. — Lll, 5, 6. — Nnn, 6. — Ooo, 2. — f f f f, 7, 8. — *mmmm, 1* bis *5.* — q q q q, 7 seqq: — *tttt, 1, 2.* — *uuuu, 3, 4. 3, 1.* — *4* bis *7.* — 5, 1, 2. — 6, 8. — 18, 6. — [Sp. 33.] M. S. Buch, p 30. — p 91. — Foliant, p 29. —
Lyrische Poesie: OO, 4 seqq: — 4, 3. —
Licht: PP, 4. [Rand.] — Ggg, 8. — Ppp, 8. — aaaa, 7, 8. — gggg, 4 Rand. — zzzz, 6. — 6, 6.
Liebe: (caritas) *VV, 6.* — *SSS, 1* Rand. — *Www, 2, 3.* — *tttt, 7.* — *2, 5, 6.* — *14, 4* bis *7.* — [Sp. 33.] M. S. Buch p 10. — Foliant p 71. —
Logik: XX, 1. — Aaa, 7 seqq: — TTT, 2. — Yyy, 1, 2, 3. — y y y y, 8. [Rand.] — 3, 8. — 4, 5. — 7, 1, 2. — 17, 7. — [Sp. 33.] Foliant p 87. —
Landschaft: Iii, 7, 8. — KKK, 1, 2. 3. —
Lebenswege: Ooo, 2 seqq: — eeee, 3, 4. — gggg, 7. — ssss, 5, 6, 7. — tttt, 3, 4. —
Leben ein Traum. SSS, 7. — U, u, u, 8. — dddd, 6, 7. — [Sp. 33.] Foliant p 67. —
Das Lächerliche: Rrr, 1 seqq:

Laokoon: Yyy, 4, 5. 6. —
Lebensmuth: xxxx, 6, 7, 8. —
Lingam: yyyy, 1. —
Lohn der Tugend: yyyy, 6, 7. —
[Sp. 33.] Luſtſpiel: M. S. Buch p 80.
[Sp. 33.] Locke, Foliant, p 32. —
[Sp. 33.] Lebensalter, Foliant, p 44. —

M.

Moralität. F, 7. — Y, 1. —
Moraltheologie. G, 4. —
Materie u. Form: W, 6. — LL, 1. seqq: — Xxx, 4, 5, 6. — Zzz, 8. — kkkk, 2. —
Mathematik: CC, 5. — TT, 3, 4. [Rand.] — ZZ, 6. — Ppp, 4. — hhhh, 6. — yyyy, 8 seqq. — 1, 2, 3. — 8, 1 bis 8. — 9, 1 bis 5. — 6. — 12, 2, 3, 4. [Sp. 33.] Foliant, p 33. —
Materie: I, I, 1. — LL, 1. — QQ, 2. — RR, 7. — UU, 6, 7. — V V, 5. — WW, 8. — XX, [5][1]. — Bbb, 3, 4. — Ddd, 4. — Eee, 8. Ggg, 5. — Nnn, 5, 6. — Qqq, 4, 5. ihre Beharrlichkeit. — kkkk, 2. — yyyy, 1, 2. — 3, 3, 4. — [Sp. 33.] Foliant, p 38. —
Metalle, MM, 3. —
Motiv: CC, 8 Rand PP, 8 [Rand] ganz unten. — Lll, 7, 8. — Mmm, 5. — Yyy, 7. — aaaa, 4 seqq: — cccc, 5, 6. — kkkk, 4, 5. — oooo, 7. — ssss, 1, 2. — wwww, 7, 8. — 1, 1. — 7, 8. — 7, 6, 7. — 13, 3, 4. — 15, 3. — 16, 2, 3, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 95.
Muſik: TT, 1. — XX, 8. — YY, 7, 8. — ZZ, 1. — 2 Rand. — Aaa, 5. — Eee, 3. — Lll, 1 seqq: — Mmm, 1, 2. — O,oo, 4 Rand. Y y y, 8, seqq: — dddd, 7. — gggg, 6. — hhhh, 5. — 2, 8. — 3, 5. — 5, 1. — 11, 1. — 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 14. — p 24. — p 74. — p 126. — Foliant, p 32. —
Menſchenhaß: WW, 2, seqq: —
Materialismus: XX, 5, 6. — Bbb, 3, 4. — Mmm, 5 Rand [Sp. 33.] M. S. Buch p 84.
Maja: Ccc, 5. [Rand.] — pppp, 3. — wwww, 1. —
Mikrokosmos, Makrokosmos: DDD, 5. [Rand.] — 8. —
Maxime: Fff, 8 Rand.
Magie; Ggg, 6. — Zzz, 7. — [Sp. 33.] Foliant, p 105. —
Menſchen: Hhh, 8. — Mmm, 3, 4. — Rrr, 4. — Sss, 4, 5. Uuu, 4. — dddd, 8. — oooo, 1. — uuuu, 4. — vvvv, 7. — wwww, 6. — 5, 2 Rand. — 12, 2. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 26. — p 39. — p 148. —
Mahlerei: TTT, 1. U, U, U, 5. — Www, 8 seqq: — Zzz, 3. — 3, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 15. — Foliant, p 58. —
Metapher: Zzz, 3, 4. — eeee, 7. —

[1] [Schop.: 6]

Magnetismus, animalischer: Zzz, 7. — dddd, 1 seqq: — [Sp. 33.] Foliant, p 20. — p 24. — 105. —
Metempsychosis: gggg, 8. — *6, 6, 7, 8.* — 14, 2. — *16, 6.* —
Möglichkeit: 3, 8, seqq: —
Mythische Darstellung: 6, 6, 7, 8. —
[Sp. 33.] Mystik: M. S. Buch p 5,
[Sp. 33.] Mittheilung der Gedanken, M. S. Buch p 58, Foliant, p 95,
[Sp. 33.] Mord. M. S. Buch p 89.

N.

„Nichts". E, 1. — Hhh, 3. — rrrr. 1. — yyyy, 2 bis 6.
Natur: QQ, 4 seqq: — cccc; 6, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 106. —
Naturgesetze: RR, 5 seqq: — Aaa, 2. — Ddd, 8 Eee, 1. — Ggg, 1. seqq: — Mmm, 5 seqq: — Ooo, 8 Rand. — Qqq, 1 bis 6. — llll, 1 bis 8. — tttt, 8. —
Nothwendigkeit: WW, 7. — Hhh, 5. — eeee, 5, 6. — iiii, 1, 2, 3. — uuuu, 7, 8. — 3, 8 seqq: —
Richtigkeit alles Strebens; ffff, 7, 8. — tttt, 1, 2. — uuuu, 3, 4. — 3, 4 bis 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 76. — p 84. — Foliant 109.
Naturwissenschaft, siehe Physik.
Nervenschwäche: 7, 3. —
Nachahmer, Nachtreter; 7, 8. —
Sp. 33.] Newton, Foliant, p 20. — p 60. —

O.

Objektivirung des Willens: [33.] (Die Ueberstrichenen mehr ethisch, die andern mehr physisch) *U, 6. — *Z, 1. — *C, C 4. — & *8. — *GG 3. — II, 3, 7, 8. KK 1, 2, 6. LL, 8. — MM, 5. 6. — PP, 1. 2. 5. 8. — *QQ, 8. — SS, 2, 3. — 4 als Leib. — *UU, 2, 3. — *VV, 8. — *WW, 5, 6. — XX, 1, 2. — 4, 5. 6, 7. — YY, 2, 3. — 5, 6. — ZZ, 5. — Aaa, 4. — Bbb, 7, 8. — Ccc, 2 seqq Ddd, 1. — 5. — 8. — Eee, 1, 2. — Ggg, 1. 2. 3. 4. — 6, 7. 8. — *Hhh, 1 seqq: Lll, 3, 4, 5 in ihren Abstufungen. — 7, 8. — Mmm, 5 seqq: — Nnn, 5, 6. — Ooo, 6 seqq: — Ppp, 2, 3. — Qqq, 1 bis 6. — *Ttt, 1. — 7. — *Uuu, 6. — *Www, 8. — *Xxx, 2. — Yyy, 7. — aaaa, 2, 3. — *cccc, 5. — 6, 7, 8. — *dddd, 4, 5. — ffff, 2, 3. — 6, 7. — 7, 8. — gggg, 1, 2, 3. — hhhh, 1 bis 5. — 6, 7, 8. — llll, 1 bis 8. — pppp, 5, 6. — 7, 8. — *rrrr, 1. — ssss, 1 bis 4. — *tttt, 6. — *uuuu, 5, 6. — vvvv, 2. [Rand.] — wwww, 7, 8. — yyyy, 2 bis 6. — yyyy, 8 seqq: — zzzz, 2, 3. — 1, 4. — 7, 8. — 3, 3, 4. — *5, 1, 2. — *6, 6, 7. — 7, 3, 4, 5. — 7, 6, 7. — 11, 3. — 12, 2. — 15, 7. — 16, 1, 2. — 6, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 52. — p 56. — Foliant, p 68. —
Objektives Verfahren: DD, 6. — GG, 8. — WW, 7. XX, 5. — Bbb, 3, 4. — gggg, 3, 4, 5. — pppp, 3 bis 7. — zzzz, 2. —

* [Ist überstrichen.]

Objektivität: AA, 6. — QQ, 8. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 35. Foliant, p 98. — 102. —
Objekt an ſich: FF, 6. — pppp, 3. —
Objekt im Verhältniß zum Subjekt: II, 1. — YY, 4. — Bbb, 4. — Hhh, 5. — Kkk, 8. — Www, 7. — gggg, 5. — kkkk, 1, 2. pppp, 3 bis 7. — zzzz 1. — 2. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 22. —
Organismus: Eee, 2, 3 Rand. — Xxx, 2. — llll, 1 bis 8. — ssss, 1 bis 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 67. —
Objekte, reale: GGG, 5. — Nnn, 7 seqq:
Onanie: Ppp, 7. —
Offenbarung: oooo, 2. —

P.

Parmenides. B, [8 bis] C, [2]. —
Philoſoph, wodurch man es wird: Q, 1. — theoret: u. prakt: AA, 8. — EE, 5. — aaaa, 1. — ssss, 5, 6, 7. — 7, 8. — 16, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 76. — Foliant, p 23. —
Poeſie: X, 8. — WW, 6. YY, 8 seqq: Bbb, 8. — Sss, 6, 7 — Zzz, 3, 4. — eeee, 1, 2. — 3, 4, 5, 6. — 15, 5, 6. — 17, 1, 2 3. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 36. — p 49. — p 97. — Foliant, p 117. —
Philiſter; Z, 7. — ZZ, 4, 5. — Kkk, 6. — Sss, 8. — aaaa, 8. —
Philoſophie (als Kunſt:) CC, 1. 2, 3. — FF 4. [Rand.] — MM, 2. 8. — N,N, 1. — QQ, 4. — 5, 6. — TT, 7. — X,X, 7. — YY, 7, 8. ZZ, 1, 2. — Kkk, 4. — kkkk, 6. — rrrr, 3, 4. — uuuu, 4, 5. — 1, 3 Rand. — 4, 3, 4, 5. — 7. — 9, 1 Rand. — 10, 7, 8. — 12, 2. — 14, 1. — 17, 4. — 18, 4. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 54. — 55. — Foliant p 43. — p 45.
Philoſophie, neueſte: H, H, 3. — gggg, 6, 7. — 5, 3, 4. — [Sp. 33.] Foliant p 51. — 93. —
Phyſiognomie: II, 5. — ZZ, 8 Rand. — Eee, 2. — [Sp. 33.] Foliant, p 58. — p 84, 85. —
Pflanze: II, 8. — KK, 1. — Ddd, 5. — Ttt, 1. — 7. — Xxx, 4, 5. — xxxx, 5. —
Phantaſie: KK, 3. — Uuu, 1 seqq:
Phyſik: XX, 7, 8. — Bbb, 3, 4. — Mmm, 5, 6. — Qqq, 1 bis 6. — ffff, 8, seqq: — llll, 1 bis 8. — zzzz, 2. — 2, 6, 7, 8. — [Sp. 33.] Foliant p 51. — 117. —
Phlogiſtiker: YY, 3.
Polarität: Bbb, 4. — Ddd, 4. —
Pedanterei: Rrr, 2 Rand. —
Paradoxie: Zzz, 2. — dddd, 1. —
[Sp. 33.] Pſychologie, M. S. Buch p 31. —
[Sp. 33.] Phyſiko-Theologie, Foliant, p 22. —
[Sp. 33.] Philoſophie der Wiſſenſchaften, inſonderheit der Naturwiſſenſchaft. Foliant, p 51 seqq: —

Q.

Qualitas occulta: Eee, 7. — Mmm, 6. — llll, 1, 2. —
Quietiv: 1, 2. — 13, 6. — 16, 1, 2. —
[Sp. 33.] Qualitativ u. Quantitativ Foliant, p 32. —

R.

Rechtslehre. — *Anfangs Bogen [2, 3, 4.]* — *QQ, 8* bis *RR, 4.* — VV, 7 *iiii, 4.* bis *8* — *pppp, 1, 2. 8.* — *q q q q, 1 seqq:* — *13, 5.* — *17, 4, 5, 6.* — *rrrr, 7, 8.*

Rhetorik: AA, 5. —

Realität der Außenwelt: E, E, 2. — VV, 8. — WW, 4, 5. — YY, 6. — Aaa, 5, 6. — Ppp, 1. — z z z z, 1. — 7, 6, 7. —

Reflexion: LL, 5, 6. — QQ, 4, 5 — — ZZ, 7, 8 — Aaa, 7 seqq: — Www, 5, 6 Rand. —

Ruhm: Aaa, 1. — [Sp. 3ß.] M. S. Buch p 34. — p 38. — p 43. — p 71. — p 88. — p 115. — 128. — Foliant, p 21. — p 21. — 87. —

Relativität alles Erkennbaren: Aaa, 2. —

Reiz: Ddd, 5. — Zzz, 2, 3. — hhhh, 3, 4. — iiii, 2, 3. — kkkk, 4, 5. — 13, 3, 4. —

Resignation: QQ, 7. eeee, 8. — uuuu, 7, 8. — wwww, 4, 5. —

Reue: ffff, 2. — 18, 1.

Rhythmus: ffff, 4. —

Rache: qqqq, 5 Rand. — rrrr, 7, 8. — *1, 4, 5, 6.* — [Sp. 3ß.] M. S. Buch p 78. —

Rausch: 13, 2. —

[Sp. 3ß.] Religion, M. S. Buch p 14. — p 36. —

[Sp. 3ß.] Reisen, Foliant, p 35, —

S.

Staat. Anfangsbogen. [2, 3, 4.] — RR, 2, 3. 4. — *Aaa, 3, 4.* — *Lll, 1* Rand. — iiii, 4. — 5 bis 8. — qqqq, 1, 2, 3. —

Schelling, C, 6. — Aaa, 2. — kkkk, 1, 2. — 3. — [Sp. 3ß.] Foliant p 50. — p 51. — 111. —

[Sp. 3ß.] Schellingianer: M. S. Buch p 67. — p 51. —

Subjektivität aller Gunst: P, 1. — Mmm, 3, 4. —

Subjekt des Erkennens: P, 3. — V, 8. — Z, 2. — Z, 4. — MM 4. Y, Y, 6, 7. — Ccc, 4. — Fff, 7. — Hhh, 5. — Mmm, 7. — Nnn, 3 Rand — Qqq, 6, 7. — Uuu, 8. — qqqq, 6. — zzzz, 1. — 16, 8. — [Sp. 3ß.] Foliant p 35. —

Reines Subjekt des Erkennens: EE, 1. [Rand.] — EE, 7. — *FF, 2. 4.* — *MM, 3.* — PP, 2 seqq: — VV, 4. — ZZ, 4. — Ddd, 6. 7. — Hhh, 7. — *Iii, 1, 2, 3.* — *7, 8.* — *Kkk, 1, 2, 3.* — *5. 6.* — Nnn, 1 seqq: — *Ppp, 2, 3.* — *Qqq, 6, 7.* — Rrr, 3. — *Ttt, 1.* — *Www, 7, 8.* — Zzz, 5. — aaaa, 7, 8. — ffff, 5, 6. — tttt, 8. — *vvvv, 1, 2.* — *xxxx, 5.* — 4, 7, 8. — 15, 8. — [Sp. 3ß.] M. S. Buch p 135. — Foliant, p 98. — 103. 110. —

Stoiker: Z, 8. — (als erhaben) PP, 6, 7. — Ccc, 1, 2. — 5. — Ddd, 3. — Xxx, 7, 8. — 3, 1, 2. — 18, 3. —

Subjekt des Wollens: EE, 7. — PP, 2 seqq. — Y, Y, 6, 7. — ZZ, 4. — Uuu, 6, 7. — 4, 7, 8. — 7, 3, 4, 5. — 15, 8. —

Steine: KK, 1. — wwww, 7, 8. —

Schlechtigkeit, intellektuelle u. moraliſche: OO, 1 seqq: Uuu, 4. — uuuu, 2, 3. —
Selbſtmord: *PP*, 5. — *UU*, 4. — *WW*, 3, 4. — *C*, *c*, *c*, 7, 8. — *mmmm*, 4. — *ssss*, 7, 8. — *tttt*, 6. — *wwww*, 6, 7. — *16*, 5. — [Sp. 33.] Foliant, p 81. —
Sinne, fünf: QQ, 6. — SS, 4. — Ggg, 8. — Ttt, 8. —
Senſibilität u. Irritabilität: SS, 4. — iiii, 2, 3. —
Spinoza: UU, 5, 6. — Ppp, 4. — Zzz, 8. — aaaa, 1. — aaaa, 2, 2, 3, 3, 4. — ssss, 3, 4. — xxxx, 7, 8. —
Skeptizismus: VV, 8. — WW, 4, 5. —
Schwärmerei: Ggg, 7. —
Sophiſtik: Hhh, 6. — llll, 8.
Stillleben: Iii, 2, 3. —
Subſtanz: Kkk, 7. — 17, 6. —
Selbſtſchätzung: Mmm, 3. — tttt, 3, 4. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 19.
Scholaſtik: Mmm, 8. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 146. —
Seltenheit des Trefflichen: Sss, 4, 5. — [Sp. 33.] (vergl. Ruhm)
Schauſpielkunſt: Sss, 4, 5. —
Skulptur: Ttt, 8. — Www, 8. — Xxx, 2, 3. — Yyy, 4, 5, 6. — [Sp. 33.] M.S. Buch p. 11. — Foliant p 51. —
Sehen: Ttt, 8. — gggg, 4 Rand. —
Schönheit, objektive: Www, 5 seqq. — Xxx. 1, 2, 3. —
Schlaf, Xxx, 6 Rand. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 125. —
Sonne: aaaa, 7. —
Superſtition: eeee, 8. — mmmm, 5, 6, 7. —
Schiwa: yyyy, 1. —
Schwere: 3, 3, 4. —
Sprache: 4, 6. — 5, 6, 7, 8. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 48. — p 152. —
Schlüſſe: 9, 6, 7. — [Sp. 33.] Foliant, p 107. —
Swedenborg: 14, 3. —
Selbſtbiographie: 15, 2 seqq: —
Seele, 17, 6. —
[Sp. 33.] Selbſtdenken, M.S. Buch p 149. — Foliant p 74. — 82. — 86. —
[Sp. 33.] Symbol; Foliant, p 65. —

T.

Thiere, I, 5. K. [1, 2.] — I,I, 5, 6. 8. — QQ, 4, 5. — Ddd, 5. — Ggg 1, 2. — Iii, 5. — Zzz, 6. — bbbb, 5. — 2, 6 Rand. — [Sp. 33.] M.S. Buch p 100. — p 157. — Foliant, p 68. —
Tod: *AA*, 2. 3. — *CC*, 5. — *FF*, 4, 5. — LL, 1. — O,O, 3. — PP, 1. QQ, 4, 5. — YY, 2. — Ddd, 1. — Fff, 7, 8. — Iii, 4. — Lll, 1 Rand. X, x, x, 4, 5, 6. — cccc, 5 Rand. — 6, 7, 8. — uuuu, 6. — xxxx, 7, 8. yyyy, 1. — 1. — 5, 1, 2. — 11, 1. — 14, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 22. — p 76. — Foliant, p 65. — 92. —
Teleologie: G, G, 4. II, 3 Rand. — ZZ, 5. — Ppp, 5, 6. — hhhh, 1, 2, 3. — 11, 2 bis 8. — [Sp. 33.] Foliant p 22. —
Theismus: GG, 5. — 12, 1. —

Das Tragische: QQ, 1. — UU, 7, 8. — 5, 8 seqq: —
Thorheit: SS, 1. — TT, 3 seqq: —
Temperamente: XX, 4, 5. [Rand.] — yyyy, 1 Rand. —
Thun und Treiben der Menschen: Rrr, 4. —
Träume: dddd, 6, 7. — 8. — [Sp. 3₃.] Foliant p 67. —
Trimurti, wwww, 7. —
Toleranz: xxxx, 1. — [Sp. 3₃.] M. S. Buch p 148. —
[Sp. 3₃.] Transscendental. M. S. Buch p 135.

U.

Unendliche Urtheile, C, 5.
Unschuld; GG, 3.
Unvernunft: siehe Thorheit.
Ueberwältigung niederer Erscheinungen durch höhere: Ppp, 5. 6. — Xxx, 2. — GGG, 1 seqq: — llll, 1 bis 8.
Urtheilskraft: Ttt, 2, 3. —
Unvollkommenheit aller Dinge: dddd, 8. —
[Sp. 3₃.] Ueberzeugung M. S. Buch p 112. — p 114. —
[Sp. 3₃.] Unsterblichkeit, Foliant, p 38. — p 50. — 113. —
[Sp. 3₃.] Undank, Foliant p 71. —

V.

Vergangenheit, (ihr Zauber) I, 1. — Uuu, 8. —
Vernunft; I, 5; K. [1, 2.] — T, 8. — W, 2. — MM, [6] 7. 8. — SS, 8. ZZ, 7, 8. — hhhh, 8. — 4, 6. —
Vernünftiges Leben: U, 8. — SS. 8. — WW, 1, 2. — Ccc, 1, 2. Xxx, 7, 8. —
Vorsehung: SS, 5. —
Verstand: WW, 4, 5. — 8. — ZZ, 7, 8. [Rand.] — Kkk, 8. — T t t, 6, 7. — gggg, 3, 4, 5.
Veränderung: WW, 8. — 2, 8. —
Vortrag: gggg, 6, 7. — [Sp. 3₃.] M. S. Buch p 73. — p 130. — Foliant, p 110. —
Verachtung: vvvv, 7, 8. — xxxx, 1. —
Verhältniß meiner Lehre zu den früheren 1, 8. — 2, 2. — 3. — 4. — 16, 7.
Völkerwanderung. 18, 7. —
[Sp. 3₃.] Verzweiflung, M. S. Buch p 53. — p 132. —
[Sp. 3₃.] Vorrede, Foliant p 57.

W.

Wahnsinn: T, 6. — K, K, 3. — MM, 4. — OO, 6. — 8. — TT, 4, 5. — 2, 3, 4. —
Wille zum Leben: X, 2. — A, A, 1. — *CC, 8.* — PP, 1. — 8. — SS, 1. — 2. — 3. — 6, 7. — VV, 5, 8. — WW, 5, 6. — AAA, 4. — Ccc, 3, 4. — 7. — 7, 8. — Ddd, 5. — Fff, 7 Rand: als Schlüssel zur Erkenntniß. —

Hhh, 1. — Lll, 7, 8. — Nnn, 3 Rand. Ooo, 8 Rand. — Ppp, 2, 3. — Rrr. 3. — 5. — Uuu, 8. — WWW, 2, seqq: — Xxx, 1. — ZZZ, 7. — aaaa, 2, 3. — dddd, 4, 5. — ffff, 6, 7. — 7, 8. gggg, 1, 2, 3. — hhhh, 1 bis 5. — 6, 7, 8. — iiii, 1, 2. — kkkk, 1. — llll, 5. — pppp, 7, 8. — wwww, 7, 8. — xxxx, 4, 5. — 7, 8. — yyyy, 2 bis 6. — 7, 8. — 11, 1. — 16, 6, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 107. — Foliant p 18. p 29. — 109. —

Wahrhaftigkeit der Welt: BB, 5 seqq: — LL, 1. — DDD, 1. — dddd, 5. — ffff, 2, 3. —

Wiſſenſchaft: FF, 1. — TT, 7. — WW, 6, 7. — XX, 7. — YY, 1. — 4, 5. — Bbb, 8. — Sss, 4, 5. — Uuu, 7, 8. — Yyy, 1. — yyyy, 8 seqq: — 8, 8 Rand. — 9, 7, 8. — 10, 3 Rand. — [Sp. 33.] Foliant p 45. —

Wiſſen: ſiehe Reflexion.

Wohlſeyn: SS, 6. — Ggg, 4. — Hhh, 6, 7. — Ooo, 5. — oooo, 5, 6. — 3, 6, 7. —

Weltbühne: Bbb, 6. —

Widerſtreit des Willens mit ſich: Ddd, 4. — Eee, 2, 3. — Ggg, 1. seqq: — Nnn, 5, 6. — Ppp, 5, 6. — Xxx, 2, 3. bbbb, 2 seqq: — gggg, 5. — ssss, 8. — tttt, 3. — wwww, 1, 2. — 3, 4, 5. — 2, 5. — 3, 3, 4. — 5, 8 seqq: — 11, 7, 8. —

Willenswahl: Fff, 1 bis 7. — aaaa, 4 bis 6. — cccc, 5, 6. ffff, 1, 2. — 5, 4, 5. — 16, 2, 3, 4. — [Sp. 33.] Foliant p 63. —

Wolluſt: [33.] (ſiehe Zeugung) Fff, 1 bis 7. — Hhh, 6, 7. — Iii, 4. — Qqq, 8. —

Wärme: Hhh, 4. — Ppp, 8. — aaaa, 7, 8. — 6, 6. —

Wechſelwirkung: Hhh, 5, 6. — Ppp, 7. —

Weltgebäude, Weltkörper: N, nn, 6, 7. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 56. —

Weinen: Sss, 3, 4. —

Weisheit: gggg, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 73. —

Weib: qqqq, 5. — [Sp. 33.] M S Buch, p 40. —

Waſſer: zzzz, 5. — 17, 1. —

Wirklichkeit: 4, 1, 2, 3. —

Wahrheit, philoſophiſche: 7, 5, 6. — 6, 7. — 10, 3 seqq: —
[Sp. 33.] Wille beherrſcht die Erkenntniß, M. S. Buch p 133. —
[Sp. 33.] Würde des Menſchen, Foliant p 33. —
[Sp. 33. Windbeutel, Foliant p 50. —

3.

Zeit: U, 1. — FF, 2. — NN, 3, 4. — OO, 3. — PP, 2. SS, 1. — UU, 2, 3. — Ddd, 5. — 8. — Fff, 7. — Qqq, 5. — Uuu, 8. — pppp, 5, 6, 7. — tttt, 5, 6. — 16, 8. — [33.?] [Foliant] 116. —

Zeugung: AA, 4. — PP, 1. — YY, 2. — Lll, 1 Rand. — Uuu, 1. — Xxx, 1. — 4, 5, 6. — dddd, 5. — 2, 8. — [Sp. 33.] M. S. Buch p 35. M. S. Buch, p 40. — Foliant, p 40. —

Zwietracht, innere des Menſchen: B, B, 3. — tttt, 3.

Zweck des Lebens: GG, 3. — XX, 2. —

Zurückführen, verkehrtes höherer Erscheinungen auf niedere: Eee, 2, 8 Rand. — Ggg, 6, Rand. — Mmm, 5 Rand. — fiff, 8 seqq: — ssss, 1 bis 4. — 1, 7, 8. —

Zufälligkeit: Lll, 6, 7. — eeee, 5, 6. — 4, 1 Rand. —

(Sp. Z.) Zufall, M. S. Buch p 50. —

(Sp. Z.) Zootomie, Foliant, p 66. —

[Auf einer der letzten Seiten des Registers findet sich folgende Notiz:]

Zum vierten Buch die Artikel:

Ethik. — Bejahung und Verneinung. — ⟨D.⟩ ⟨Leben ist Leiden. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Grausamkeit.⟩[1] ⟨D.⟩ ⟨Leben gehemmtes Sterben. — Langeweile. —⟩ Aufgeben des Willens. — ⟨D.⟩ ⟨Abhängigkeit des Wollens.⟩ Erhabenheit des Karakters. — ⟨D.⟩ ⟨Freiheit.⟩ — Fortdauer. — ⟨D.⟩ ⟨Genitalien⟩. — ⟨D.⟩ ⟨Gut.⟩ — ⟨D.⟩ ⟨Gerechtigkeit. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Geschichte. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Grausamkeit. —⟩ Glaube. — Jesus Christus. — ⟨D.⟩ ⟨Karakter.⟩ Genie. — Liebe. — ⟨D.⟩ ⟨Metempsychosis. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Rechtslehre. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Rache. —⟩ ⟨D.⟩ ⟨Staat.⟩ Selbstmord. — ⟨D.⟩ ⟨Tod.⟩ ⟨D.⟩ ⟨das Böse.⟩ ⟨D.⟩ ⟨Gewissensangst. —⟩

[Die Handschrift ähnelt der der letzten Bogen der Erstlingsmanuskripte. Die Durchstreichungen erfolgten wahrscheinlich nach der Verwertung jedes Artikels, außer der zwecks Korrektur vorgenommenen. Vor diesem Blatt sind mehrere Seiten herausgeschnitten. Möglicherweise enthielten sie entsprechende Aufzeichnungen für das erste, zweite und dritte Buch der Welt I. — Die Artikel: „Bejahung und Verneinung", „Abhängigkeit des Wollens" und „das Böse" fehlen im Register. Der Zustand des Manuskripts läßt die Möglichkeit offen, daß zwischen den Buchstaben A und C einige Seiten herausgerissen sind, auf denen die betreffenden Artikel gestanden haben könnten.]

---

[1] ⟨D. Korr.⟩ ⟨Leiden. —⟩

Zweiter Anhang.

A. Verzeichnis der von Schopenhauer in die Werke übernommenen Teile der Erstlingsmanuskripte.

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
2	1. 12—13	. .	. .	328. 32—33		
	1. 19—21	. .	. .	8. 32—34		
5	3. 17—19	. .	. .	407. 20—22		
60	30. 13—17	. .	. .	230. 4—9		
65	33. 34—35 34. 4—8, 10—11	. .	. .	610. 31—35 611. 7—11		
66	37. 30—37 38. 17—29	. .	. .	233. 38 bis 234. 25		
70	43. 34 bis 44. 13	. .	. .	615. 19—31 616. 6—8		
73	*49. 31—36	. .	. .	. . .	113. 35 bis 114. 1	
	50. 1—2, 8—10	11. 14—25				
	50. 12—16	11. 30—34 12. 22—23				
	50. 20—24	12. 29—33				
	50. 29—32	13. 18—21				
	50. 35 bis 51. 2	13. 14—18				

* Alle mit einem * versehenen Stellen sind von Schopenhauer selbst als aufgenommen gekennzeichnet. — Bei Benutzung dieses Verzeichnisses ist zu beachten, daß wir stets die Fassung der ersten Auflage zum Vergleich herangezogen haben, sofern nicht ausdrücklich die zweite (A^2) oder dritte (A^3) Auflage genannt ist. Die Farbenlehre, welche in unserer Ausgabe noch nicht erschienen ist, zitieren wir nach der Paginierung der leichter zugänglichen zweiten Auflage v. 1854, soweit diese sich mit der ersten deckt. Andernfalls wird auf die erste Auflage verwiesen. Die Parerga zitieren wir nach unserer Ausgabe dergestalt, daß I u. II den ersten bezw. zweiten Band der Parerga, die folgenden arabischen Ziffern die Seitenzahlen von Band IV bezw. V unserer Ausgabe bezeichnen.

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	51. 19—23	11. 7—10				
74	53. 9—15	14. 8—14				
	53. 19—20	13. 29—31				
	53. 22—26	12. 34 bis 13. 2				
	53. 36—38	13. 2—7				
	54. 18—26	36. 8—24				
	54. 27—38	32. 16—29				
75	55. 13—14	93. 17—20				
	55. 15—18	93. 3—11				
	55. 23—33	92. 10—11, 16—20				
	56. 1—7	67. 4—17				
	56. 18 bis 57. 3	70. 1—17				
	57. 6—11	64. 23—28				
	57. 12—14	6. 35—37				
	58. 37 / 59. 16—37	63. 33 bis 64. 23				
79	62. 19—37	. .	. .	474. 36 bis 475. 2		
	62. 39—41 / 63. 19—39	. .	. .	475. 21 bis 476. 3		
82	64. 18—19	. .	. .	232. 9—10		
89	67. 1—4	. .	. .	240. 31—33		
92	68. 23—29	. .	. .	38. 16—26		
97	69. 26—35	. .	. .	367. 14—23		
104	*72. 27—31	. .	. .	. . .	493. 32—36	
113	*77. 10—11	. .	. .	. . .	. .	I. 500. 24—26
115	*77. 27—31	. .	. .	. . .	. .	II. 651. 6—10
120	*79. 1—2					
121	*79. 5—7	. .	. .	. . .	. .	II. 711. 2—24
122	*79. 10—19					
125	*80. 23 bis 82. 4	. .	. .	. . .	719. 20 bis 720. 4	
126	82. 10—12	. .	. .	108. 6—9		
128	83. 5—27	. .	. .	226. 8—34 / 227. 26 bis 228. 2		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
144	88. 17—22	. .	. .	498. 12—18		
147	*89. 33 bis 90. 2	. .	. .	. . .	. .	I. 459. 5—17
148	90. 6—22 vergl. § 562					
152	92. 14—21		. .	. . .	681. 34 bis 682. 5	
153	92. 25 bis 93. 27	. .	. .	100. 17 bis 101. 6 101. 13—27		
158	96. 2—8	. .	. .	224. 8—14		
160	97. 15—18	. .	. .	361. 13—16		
168	100. 8—18, 28—38	. .	. .	479. 24—37		
171	103. 1—2	. .	. .	433. 33—35		
	103. 14—18	. .	. .	121. 13—17		
	103. 38—39	. .	. .	. . .	411	
178	*106. 10—21	. .	. .	. . .	. .	II. 484. 32 bis 485. 6
187	110. 12—14	. .	. .	107. 38 bis 108. 2		
188	*110. 29 bis 111. 22	. .	. .	. . .	. .	I. 475. 17 bis 476. 7
190	115. 8—11	. .	. .	. . .	90. 20—22	
193	119. 2—3	. .	. .	317		
196	122. 35 bis 123. 16	. .	. .	34. 26 bis 35. 6		
198	123. 34—36 124. 6—16	. .	. .	19. 7—9, 14—26		
199	*125. 17—18	. .	. .	. . .	. .	II. 8. 24—26
201	128. 18—19	. .	. .	218. 2—4		
	128. 30—35	. .	. .	217. 14—19		
	129. 8—9	. .	. .	231. 36		
202	129. 23—25	. .	. .	. . .	. .	II. 304. 3—6
205	130. 25—27	. .	. .	. . .	. .	II. 308. 13 bis 15 (A²)
208	132. 10—15	. .	. .	201. 3—11		
	132. 18—30	. .	. .	205. 10—24, 32—34		
	133. 1—9	. .	. .	203. 5—27		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u V. dies. Ausg.)
219	140. 29—38	. .	. .	219. 38 bis 220. 13		
221	144. 7—10	. .	. .	. . .	. .	I. 351. 35—38
222	146. 33—37 147. 32—33	. .	. .	259. 30—37		
	147. 4—11	. .	. .	186. 5—15		
223	149. 1—7	. .	. .	227. 32 bis 228. 6		
224	149. 12—20, 30—33	. .	. .	624. 18—37		
226	150. 9—18, 23—24, 29—30	. .	. .	469. 25 bis 470. 6		
227	*151. 2—5	. .	. .	. . .	. .	II. 460. 21—24
228	151. 7—14	. .	. .	425. 34 bis 426. 1 426. 10—13		
230	152. 12—14	. .	. .	. . .	18. 19—22	
233	155. 10—20, 23—25	. .	. .	68. 15—21 69. 18—27		
	155. 25—29	. .	. .	. . .	. .	I. 504. 28—30
235	156. 10—11	. .	. .	120. 8—9		
236	156. 25—27	. .	. .	217. 34 bis 218. 1		
	157. 1—4	. .	. .	218. 13—15		
	157. 24—28	. .	. .	218. 21—25		
239	159. 12—13	. .	. .	226. 29—31		
	159. 23—30	. .	. .	226. 8—19		
241	161. 8—12	. .	. .	41. 29—33		
	162. 11—12	. .	. .	59. 33—34		
	162. 19—23	. .	. .	220. 37 bis 221. 10		
243	164. 10—15	. .	. .	433. 3—10		
	164. 18 bis 165. 2	. .	. .	328. 33—38		
	164. 22—31	. .	. .	432. 25—35		
246	167. 16 bis 168. 24	. .	. .	294. 33 bis 296. 10		
247	169. 14—15	. .	. .	498. 18—20 (A^2)		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
249	169. 25—27	. .	. .	367. 25—28		
250	*169. 29	. .	. .	. . . .	. .	II. 183. 21—22
253	170. 21—23	. .	. .	324. 6—11		
	170. 23—29	. .	. .	390. 13—20		
254	172. 27—30	. .	. .	236. 4—7		
255	173. 2—18	. .	. .	472. 17—34		
	173. 19—23	. .	. .	474. 17—29		
259	175. 21—29	. .	. .	469. 7—17		
260	176. 2—6	. .	. .	9. 35 bis 10. 6		
	176. 32—34	. .	. .	10. 15—17		
261	177. 15—25	. .	. .	331. 18 bis 332. 8		
	178. 10—15	. .	. .	98. 17—22		
262	178. 17—20	. .	. .	235. 38 bis 236. 4		
264	*178. 33 bis 179. 2	. .	. .	461. 18—22		
266	*179. 18 bis 182. 24	. .	. .	393. 33 bis 408. 3		
267	183. 3—12	. .	. .	158. 14—26		
	183. 12—21	. .	. .	159. 16—27		
271	186. 12	. .	. .	438. 20—21		
	186. 35—37	. .	. .	438. 27—31		
273	188. 16—18	. .	. .	467. 28—30		
275	189. 6—20	. .	. .	101. 31 bis 102. 15		
276	*189. 22—29	. .	. .	. . . .	. .	I. 468. 15—23
278	*190. 12—15	. .	. .	306. 12—20		
279	190. 18—31	. .	. .	26. 20—33		
	191. 3—11	. .	. .	26. 35 bis 27. 8		
		. .	. .			
	191. 31—32	. .	. .	225. 10—14		
	191. 32—35	. .	. .	224. 16—19, 20—23		
	191. 22 bis 192. 1 / 192. 10—13	. .	. .	614. 37 bis 615. 6		
	192. 9 (s. u. Verzeichn. B.)	. .	. .	614. 35—36 (A²)		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
282	193. 36 bis 194. 3	. .	. .	290. 36—38		
285	*195. 18—28	. .	. .	. . .	. .	II. 308. 6—13
286	196. 11—17	. .	. .	462. 13—22		
	196. 18—20	. .	. .	471. 19—21		
287	*196. 27 bis 197. 3	117. 4—15				
	*197. 10—25	115. 36 bis 116. 14				
288	*197. 29 bis 199. 21	120. 18 bis 124. 2				
289	200. 2—9, 33—38	. .	. .	380. 7—23		
290	201. 27 bis 202. 5	. .	14			
	202. 5—16, 18—42	. .	15—16			
	202. 16 bis 203. 8	. .	16—17			
291	*203. 19—21	. .	. .	. .	. .	I. 515. 17—19
296	205. 36—38	. .	. .	15. 34 bis 16. 5		
298	206. 24 bis 207. 7	. .	. .	612. 9 bis 613. 3		
302	209. 30—31	. .	. .	549. 24—26		
	210. 7—8	. .	. .	547. 17—19		
303	210. 23—29	. .	. .	21. 26—36		
304	210. 34 bis 211. 7	. .	. .	11. 7—27		
306	211. 17—21, 24—27	. .	. .	422. 29—37		
308	214. 7—23	. .	. .	32. 5—11, 16—29, 32—35		
	215. 10—25	. .	. .	34. 4—25		
	215. 26—28	. .	. .	35. 20—24		
309	216. 5—7	. .	. .	308. 25—27		
310	216. 9—12	. .	. .	218. 16—21		
314	217. 28—33	. .	. .	15. 30—36		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
315	218. 10—16	. .	. .	117. 10—20		
317	219. 9—22	. .	. .	242. 22 bis 243. 1		
318	220. 7—8	. .	. .	217. 31—32		
	220. 9—10	. .	. .	218. 27—28		
322	221. 18—26	. .	. .	233. 29—37		
324	222. 36 bis 223. 1	. .	. .	63. 31 bis 64. 3		
	223. 3—9					
	223. 32—39	. .	. .	67. 25—35		
	224. 18—22	. .	. .	66. 21—26		
326	225. 31—37	. .	. .	. . .	. .	I. 434. 21—27
329	228. 8—18	. .	. .	312. 20 bis 313. 5		
330	228. 20—23	. .	. .	368. 2—8		
331	228. 25—33	. .	. .	17. 38 bis 18. 21		
	228. 33 bis 229. 5	. .	. .	16. 31 bis 17. 4		
332	229. 10—16	. .	. .	53. 9—19		
	229. 35 bis 230. 2	. .	. .	63. 25—28		
333	230. 21—24	. .	. .	49. 26—32		
	230. 24—30	. .	. .	48. 19—28		
	230. 30—35	. .	. .	50. 7—10		
335	231. 27—31	. .	. .	33. 28—31		
337	233. 9—17	. .	. .	215. 37 bis 216. 8		
	233. 18 bis 234. 5	. .	. .	215. 11—37		
	234. 26—36	. .	. .	289. 20 bis 291. 6		
338	234. 38 bis 235. 1	. .	. .	103. 8—10		
	235. 2—6	. .	. .	106. 24—36		
339	235. 36 bis 236. 20	. .	. .	214. 11 bis 215. 10		
340	237. 10—18	. .	. .	108. 38 bis 109. 13		
343	238. 8—9	. .	. .	472. 6—7		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	238. 17—27	. .	. .	471. 17—19, 21—30		
346	240. 7—10, 22—23	. .	. .	620. 38 bis 621. 4		
348	241. 24—27	. .	. .	193. 20—29		
	242. 5—8, 11—14, 34—35	. .	. .	137. 37 bis 138. 12		
350	244. 4—5	. .	. .	159. 31—32		
351	244. 35 bis 245. 4	. .	. .	648. 1—10		
	245. 13—19	. .	. .	155. 35 bis 156. 6		
	245. 22—26	. .	. .	173. 38 bis 174. 5		
	245. 31—33	. .	. .	313. 34—38		
	245. 35 bis 246. 12	. .	. .	170. 3—5, 10—16, 22—26		
	246. 12—21	. .	. .	168. 30 bis 169. 2		
353	247. 1—7, 11—12	. .	. .	96. 6—9		
	248. 17—23	. .	. .	{ 95. 37 bis 96. 2 / 96. 10—13		
	248. 23—27	. .	. .	96. 20—25 (A^2)		
354	248. 29 bis 249. 2	. .	. .	223. 23—28		
355	249. 5—8	. .	. .	12. 33—35		
	249. 8—10	. .	. .	13. 20—21		
357	250. 1—4	. .	. .	354. 30—34		
	252. 9—11, 32—40	. .	. .	353. 19—31		
359	253. 19—21	. .	. .	333. 3—7		
	253. 25—27	. .	. .	330. 13—15		
361	254. 16—31	. .	. .	174. 22—32		
	254. 32 bis 255. 5	. .	. .	185. 10—17		
	255. 34—37	. .	. .	157. 8—16		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
362	256. 16—17	. .	. .	288. 29—30		
364	257. 1—3	. .	. .	48. 28—33		
368	258. 17—29	. .	. .	235. 13 235. 23 bis 236. 4		
369	260. 3—11	. .	. .	485. 26—36		
371	*260. 29 bis 261. 7	. .	. .	. . .	. .	II. 125. 13—31
372	261. 9—22	. .	. .	545. 9—35		
373	261. 40 bis 262. 4	. .	. .	6. 10—14, 19		
375	262. 20—24	. .	. .	58. 9—20		
380	264. 29—36	. .	. .	230. 21—27		
	265. 4—8, 10—17	. .	. .	247. 36 bis 248. 11, 15—19		
	265. 9—10, 17—23	. .	. .	332. 13—27		
	265. 24—34 266. 2—10	. .	. .	248. 23 bis 249. 6		
	265. 31 bis 266. 1	. .	. .	255. 1—4		
384	267. 32 bis 268. 13	. .	. .	240. 18—33		
	268. 13—16	. .	. .	241. 3—8		
	268. 18—25	. .	. .	241. 13—26		
	268. 25—35	. .	. .	241. 36 bis 242. 12		
	269. 7—22, 35—39	. .	. .	238. 14 bis 239. 1		
	270. 1—4	. .	. ,	243. 22—25		
	270. 4—9	. .	. .	239. 4—13		
	270. 10—19	. .	. .	240. 33—38		
	270. 23—30	. .	. .	237. 23 bis 238. 13		
385	271. 4—7	. .	19			
388	271. 32—34 272. 8—11	. .	. .	221. 24—33		
	272. 18—24	. .	. .	249. 20—25		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
390	*273. 21 bis 274. 8	. .	. .	306. 32 bis 308. 25		
	*274. 24—38					
	*274. 9—18	. .	. .	304. 34 bis 305. 17		
391	275. 23 bis 276. 4	. .	. .	182. 36 bis 183. 7		
	276. 8—14	. .	. .	449. 38 bis 450. 7		
392	276. 38 bis 277. 8	. .	. .	466. 32 bis 467. 1 (A³)		
393	277. 16—32	. .	. .	550. 8—29		
	278. 10—13	. .	. .	165. 4—12		
	278. 20—25	. .	. .	164. 7—9		
394	*279. 25 bis 280. 1	. .	. .	310. 2—10		
	*279. 34—39	. .	. .	308. 5—9 vergl. 378. 25—31		
	*280. 23—30	. .	. .	310. 33 bis 311. 4, 311. 26—30		
	*280. 20 bis 281. 8	. .	. .	306. 8—20		
399	285. 9—16	. .	. .	277. 18—27		
401	287. 34 bis 288. 28	. .	. .	176. 9—20, 26—38, 177. 10—27		
405	293. 22—25	. .	. .	116. 9—15		
	293. 25—43	. .	. .	118. 33 bis 119. 24		
	294. 33					
	295. 18—22	. .	. .	123. 19—26		
407	296. 18—22	. .	. .	210. 22—25		
	297. 4—16	. .	. .	212. 32 bis 213. 5		
	297. 16—24	. .	. .	212. 2—9, 19—21		
408	297. 26 bis 298. 6	. .	. .	91. 27—37		
409	298. 18—21	. .	. .	174. 16—22		
	298. 33—38	. .	. .	176. 20—26		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
410	299. 21—29	. .	. .	546. 28 bis 547. 1		
	*299. 35—36	. .	. .	548. 18—20 (A 3)		
412	300. 22—23	. .	. .	239. 31—32		
413	300. 27—29	. .	. .	134. 14—19		
415	301. 26—29	. .	. .	117. 7—10		
	301. 35 bis 302. 3	. .	. .	116. 37 bis 117. 4		
	302. 3 bis 303. 6	. .	. .	161. 8 bis 162. 28		
	302. 38—39					
	302. 31—33	. .	. .	116. 23—27		
	303. 20—24					
	303. 33 bis 304. 4	. .	. .	159. 36 bis 160. 28		
	304. 30—39					
417	306. 14—26	. .	. .	388. 21—35		
418	306. 32 bis 307. 30	. .	. .	70. 13 bis 73. 13		
	307. 35 bis 308. 38					
419	308. 40 bis 309. 5	. .	. .	333. 7—15		
420	309. 11—33	. .	. .	386. 16—38		
421	309. 35 bis 310. 3	. .	. .	39. 28—34		
424	312. 3—8	. .	24			
	312. 11—13, 17—22	. .	38			
	312. 32—33	. .	39			
	313. 1—8	. .	45—46 (Ausg. v. 1816)			
	313. 11—14	. .	69			
425	313. 29—30	. .	. .	443. 35 bis 444. 1		
	314. 25—33	. .	. .	444. 10—17		
426	315. 20—38	. .	. .	445. 1 bis 446. 4		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
428	316. 33 bis 317. 15	. .	. .	286. 20 bis 287. 7		
429	317. 17—18	. .	. .	. . .	534. 22—25	
432	317. 35 bis 318. 8	. .	. .	221. 11—21		
433	318. 27 bis 319. 5	. .	. .	250. 35 bis 251. 18		
	319. 9—10					
434	319. 11—20	. .	. .	77. 15—34		
	319. 24 bis 320. 4					
435	320. 28—31	. .	. .	. . .	. .	II. 211. 33 bis 212. 1
438	322. 7—11	. .	. .	341. 32 bis 342. 4		
	322. 12—13	. .	. .	324. 3—5		
439	322. 16—25	. .	. .	270. 15—25		
441	323. 10—15, 17	. .	. .	389. 17—22, 27—29		
442	323. 19—21	. .	. .	219. 24—27		
	324. 18—31	. .	. .	220. 13—32		
444	325. 23—25	. .	. .	258. 37 bis 259. 3		
447	326. 2—3	. .	. .	208. 21—23		
448	327. 2—16	. .	. .	328. 9—24		
449	327. 19 bis 331. 3	. .	. .	279. 21 bis 281. 12; 281. 34 bis 285. 31		
450	331. 18 bis 332. 8	. .	. .	418. 8 bis 419. 19		
	332. 12—13	. .	. .	444. 30—31		
	332. 18—23	. .	. .	443. 9—20		
451	334. 2—34	. .	. .	263. 20 bis 264. 34		
	334. 35 bis 335. 6	. .	. .	265. 30 bis 266. 2		
	335. 11—14	. .	. .	260. 20—23		
	336. 17—20	. .	. .	266. 27—37		
452	336. 22 bis 337. 2	. .	. .	389. 5—16		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
453	337. 7—24	. .	. .	261. 1—21		
	337. 27—34	. .	. .	262. 8—20		
	338. 7—9	. .	. .	261. 27—32		
	338. 9—13	. .	. .	263. 8—11		
454	338. 22 bis 339. 23	. .	. .	326. 14 bis 327. 20		
	339. 32—37					
455	340. 21—27	. .	. .	106. 3—21		
	340. 33 bis 341. 8					
457	341. 21 bis 342. 24	. .	. .	53. 31 bis 55. 1		
	342. 29—30					
458	342. 32 bis 344. 18	. .	. .	267. 20 bis 270. 3		
460	*345. 5—25	. .	. .	302. 31 bis 303. 7 / 304. 3—20		
	*345. 26—29	. .	. .	312. 32—38		
	*346. 7—8	. .	. .	309. 34—37		
	*346. 9—15	. .	. .	310. 38 bis 311. 2 / 311. 31 bis 312. 3		
461	*346. 17—20	. .	. .	. . . .	. .	II. 523. 24—29
463	347. 4—17	. .	. .	245. 7—13, 18—34 / 246. 3—13		
464	347. 24—26	. .	. .	283. 19—21		
	348. 7	. .	. .	280. 32—33		
	348. 8—10	. .	. .	284. 2—5		
	348. 32—34	. .	. .	283. 36 bis 284. 2		
466	349. 2—19	. .	. .	209. 12—29		
472	351. 35 bis 352. 2	. .	. .	101. 6—13		
473	352. 5—8	. .	. .	352. 11—13		
	352. 11 bis 353. 11	. .	. .	665. 7—1 v. u.		
474	353. 14—21	. .	. .	239. 23—31		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	353. 22—26	. .	. .	240. 1—5		
475	353. 31—34	. .	. .	221. 21—24		
	353. 35 bis 354. 4	. .	. .	224. 8—14		
476	*354. 8 bis 355. 2	. .	. .	465. 10 bis 466. 2		
	*355. 4—31	. .	. .	463. 32 bis 464. 13		
	355. 34 bis 356. 8	. .	. .	478. 18—29		
477	356. 10 bis 358. 21	. .	. .	662. 1 bis 663. 3 v. u.		
	358. 31—32					
	357. 30—34	. .	. .	338. 24—29		
	358. 22—28	. .	. .	344. 22—30		
	358. 33—36	. .	. .	346. 4—8		
	359. 1—7	. .	. .	353. 31—35		
	359. 7—12	. .	. .	664. 33—38		
	359. 14—25	. .	. .	348. 11—34		
	359. 30—39	. .	. .	347. 22—37		
478	360. 21—25	. .	. .	368. 9—15		
479	*360. 30—34					
	*361. 5 bis 362. 2	. .	. .	325. 5 bis 326. 9		
	*361. 1—5	. .	. .	. . .	. .	II. 339. 30—34
480	*362. 30 bis 363. 2	. .	. .	. . .	. .	II. 455. 15—25
483	364. 26 bis 365. 6	. .	. .	416. 10—27		
484	365. 8—22	. .	. .	387. 12—24 387. 36 bis 388. 4		
485	365. 24 bis 366. 24	. .	. .	20. 24 bis 21. 17		
486	366. 26—32	. .	. .	305. 27—35		
490	367. 16—30	. .	. .	296. 31 bis 297. 14		
	367. 30 bis 368. 8	. .	. .	288. 37 bis 289. 16		
491	368. 15—17	. .	. .	204. 12—19		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
492	*368. 22 bis 370. 5	. .	. .	. . .	. .	I. 455. 34 bis 456. 36
493	370. 7—19	. .	. .	552. Anm. bis 3. 4 v. u.		
	370. 26—29	. .	. .	550. 13—16		
494	*370. 31—33	. .	. .	. . .	. .	II. 602. 20—23
495	371. 2—33	. .	. .	468. 6 bis 469. 7		
496	371. 35 bis 372. 7	. .	. .	380. 29—35		
497	372. 9—19	. .	. .	354. 3—25		
	372. 24—35	. .	. .	349. 32 bis 350. 2		
498	373. 23—28	. .	. .	209. 2—6		
499	373. 30 bis 374. 2	. .	. .	287. 22—33		
500	374. 6—34	. .	. .	232. 36 bis 233. 27		
502	375. 9 bis 376. 6	. .	. .	375. 31 bis 376. 2 376. 7—15		
	375. 21—39	. .	. .	195. 10 bis 196. 2		
503	376. 8—17	. .	. .	146. 1—15		
	377. 1—4	. .	. .	147. 7—12		
	377. 17—22	. .	. .	116. 27—34		
504	378. 8—31 379. 6—9	. .	. .	23. 11—22 23. 30 bis 24. 8		
505	379. 24—29	. .	. .	310. 22—31		
506	379. 31 bis 380. 7	. .	. .	270. 27 bis 271. 12		
507	380. 10—22	. .	. .	358. 12—30		
508	380. 24—30, 32—36	. .	. .	417. 27 bis 418. 4		
509	381. 31 bis 382. 21	. .	. .	136. 3 bis 137. 8		
	382. 33 bis 383. 13	. .	. .	182. 25—36 183. 7—28		
510	383. 15—16	. .	. .	223. 19—20		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
512	383. 27 bis 384. 18	. .	. .	178. 32 bis 179. 25		
	384. 18—22, 32—38	. .	. .	180. 6—29		
	384. 22—31	. .	. .	181. 21 bis 182. 3		
513	385. 2—18	. .	. .	135. 7—23		
	385. 19—29	. .	. .	340. 21—31		
514	386. 12—14	. .	. .	120. 22—25		
515	*386. 18 bis 387. 13	. .	. .	407. 25 bis 408. 20		
	*386. 31—37	. .	. .	413. 8—11		
516	*387. 15—18	. .	. .	407. 21—24		
517	*387. 21 bis 388. 12; *388. 22—29	. .	. .	404—405		
520	389. 24—30	. .	. .	6. 22—28		
521	390. 24 bis 391. 3; 390. 36—38	. .	. .	251. 22 bis 252. 13		
526	393. 15—16	. .	. .	344. 29—30		
527	393. 27—30	. .	. .	324. 14—19		
528	393. 35 bis 394. 28; 395. 11 bis 396. 1	. .	. .	148. 30 bis 150. 13		
	394. 28 bis 395. 4	. .	. .	158. 26 bis 159. 1		
	396. 10 bis 397. 10	. .	. .	172. 16 bis 173. 12; 173. 18—28		
530	397. 24 bis 399. 25	. .	. .	371. 21 bis 374. 16		
531	399. 31 bis 400. 23	. .	. .	380. 24 bis 381. 17		
532	400. 25—33	. .	. .	509. 7—17		
	401. 1—7	. .	. .	514. 1—11		
	401. 9—12	. .	. .	679. 20—23		
533	401. 17 bis 403. 8	. .	. .	539. 9 bis 542. 3		
	403. 9—15	. .	. .	543. 24—31		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dieſ. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dieſ. Ausg.)	Welt II (Bd. II dieſ. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dieſ. Ausg.)
	403. 20—25	. .	. .	544. 11—18		
	403. 27 bis 404. 2	. .	. .	549. 15—23		
	404. 6—16, 25—28	. .	. .	558. 11—32		
	404. 20—25	. .	. .	557. 31—38		
	405. 7—12	. .	. .	509. 17—20		
537	406. 21—22	. .	. .	511. 11—13		
	406. 31 bis 407. 4	. .	. .	511. 14—27		
	407. 7—12	. .	. .	512. 16—21		
	407. 17—21	. .	. .	513. 33 bis 514. 1		
	407. 22—28	. .	. .	510. 35 bis 511. 8		
538	407. 35 bis 408. 3	. .	. .	104. 37 bis 105. 4		
540	408. 34 bis 409. 2	. .	. .	403. 38 bis 404. 4		
542	*409. 8—22	. .	. .	. . .	. .	I. 295. 36 bis 296. 13
543	*409. 24—29 *410. 1—21	. .	. .	396. 3—6 396. 25 bis 397. 21		
	409. 34—37	. .	. .	396. 17—21		
544	410. 23—25	. .	. .	322. 30—33		
545	410. 28 bis 411. 18	. .	. .	35. 25—31, 35—38 36. 1—17		
	411. 30 bis 412. 20	. .	. .	36. 24 bis 37. 18		
546	412. 22—32	. .	. .	147. 37 bis 148. 1 148. 6 bis 148. 18		
547	*413. 2—17	. .	. .	404. 9—24		
	*413. 20—27	. .	. .	406. 12—19		
	*413. 28—30	. .	. .	407. 8—13		
	413. 30 bis 414. 17	. .	. .	409. 12—33		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	413. 13—38 414. 33—37	. .	. .	409. 36 bis 410. 3 410. 5—6, 9—16		
548	414. 22 bis 415. 33	. .	. .	429. 31 bis 431. 7		
549	*415. 35 bis 416. 5	. .	. .	. . .	. .	II. 676. 19—28
550	416. 7—23	. .	. .	327. 26—39		
551	416. 26 bis 417. 1	. .	. .	368. 35—36		
	417. 1—13	. .	. .	367. 32 bis 368. 1		
	417. 14—16	. .	. .	383. 14—17		
	417. 16—35	. .	. .	384. 9—23, 31—35		
	418. 9—12	. .	. .	485. 11—14		
552	418. 26—28	. .	. .	XIX. 4—6		
	419. 8—10	. .	. .	XIX. 13—16		
	419. 16—19	. .	. .	98. 8—10		
	419. 30—31	. .	. .	3. 2—4		
553	419. 34—420. 2	. .	. .	439. 25—30		
	420. 2—9	. .	. .	435. 29 bis 436. 1		
	420. 9—27	. .	. .	439. 30 bis 440. 13		
554	420. 34 bis 421. 19	. .	. .	422. 13—27 423. 7—15		
555	421. 25—30	. .	. .	128. 32—37		
	422. 22—24	. .	. .	. . .	219. 35 bis 220. 1	
	423. 2—5	. .	. .	150. 19—22		
	423. 14—20	. .	. .	150. 27—37		
556	*423. 22 bis 424. 5	. .	. .	. . .	. .	I. 457. 2—19
557	424. 24—28	. .	. .	472. 10—15		
558	*426. 13—15	. .	. .	. . .	687. 3—5	
	*426. 24—26	. .	. .	468. 19—22		
559	426. 29 bis 427. 1 427. 3—6	. .	. .	361. 6—13		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
560	427. 8—21	. .	. .	360. 25—35 360. 38 bis 361. 4		
562	428. 2—7, 9—12	. .	. .	329. 28—36		
	428. 7—8	. .	. .	329. 36—38 (A^2)		
	428. 13—17	. .	. .	330. 6—10		
	428. 17—25	. .	. .	330. 27—32 331. 2—15		
	428. 32 bis 429. 6	. .	. .	330. 16—27		
	428. 34—37	. .	.	330. 35—38		
	428. 38—39	. .	. .	330. 33 bis 331. 1		
564	429. 13—14	. .	. .	444. 17—19		
565	429. 16—18	. .	. .	384. 5—9		
566	429. 24—34	. .	. .	233. 1—17		
567	430. 9—16	. .	. .	359. 23—29		
568	430. 34 bis 431. 7	. .	. .	376. 22—24 376. 28 bis 377. 4		
570	431. 23—25	. .	. .	276. 27—29		
571	*432. 25—29	. .	. .	447. 20—31		
572	432. 31 bis 433. 17	. .	. .	361. 20 bis 362. 13		
	433. 18—29	. .	. .	359. 34 bis 360. 3 360. 7—11, 15—18		
573	433. 38 bis 434. 18	. .	. .	247. 13—29		
575	434. 23—34	. .	. .	357. 20—30		
	434. 34 bis 435. 9	. .	. .	357. 34 bis 358. 4		
	435. 11—17	. .	. .	359. 14—22		
	435. 24—26	. .	. .	360. 3—6		
	435. 30—33	. .	. .	360. 35—38		
	436. 1—13	. .	. .	362. 15—27		
578	*436. 33 bis 437. 14	. .	. .	. . .	. .	II. 652. 10—23

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
579	437. 19—21	. .	. .	5. 11—13		
580	437. 31 bis 438. 9 438. 18—21	. .	. .	431. 31 bis 432. 9		
	438. 22—27	. .	. .	432. 19—24		
581	*439. 11—36	. .	. .	466. 25—31 467. 17—28 468. 1—5		
584	440. 25—26	. .	. .	152. 20—21 (A^2)		
	441. 10—20	. .	. .	164. 18—26		
587	443. 5—16	. .	. .	237. 3—16		
588	443. 32—444. 2	. .	. .	335. 31—38		
	444. 2—27	. .	. .	334. 29 bis 335. 30		
589	444. 29—34	. .	. .	324. 35 bis 325. 5		
592	445. 28—31	. .	. .	485. 1—5		
	445. 33 bis 446. 2	. .	. .	368. 15—18		
	446. 21 bis 447. 25	. .	. .	486. 6 bis 487. 22		
594	448. 17 bis 449. 4 449. 8—18	. .	. .	143. 31 bis 145. 12		
595	450. 2—12	. .	. .	32. 11—16, 30—32		
596	*450. 14 bis 451. 3	. .	. .	216. 9—35		
597	451. 5—23	. .	. .	252. 21—30 252. 36 bis 253. 16		
	451. 29 bis 452. 31	. .	. .	253. 17—31 254. 4—38 255. 7—35		
598	452. 33 bis 453. 12	. .	. .	416. 34 bis 417. 21		
599	454. 21 bis 455. 18	. .	. .	64. 12 bis 65. 22		
600	455. 24 bis 457. 5	. .	. .	423. 20 bis 424. 30		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dieſ. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dieſ. Ausg.)	Welt II (Bd. II dieſ. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dieſ. Ausg.)
604	459. 23—28	. .	. .	228. 19—27		
	459. 31—36	. .	. .	226. 35 bis 227. 3		
	460. 1—4	. .	. .	226. 23—28		
	460. 4—6	. .	. .	228. 27—31		
	460. 6—8	. .	. .	222. 30—35		
606	460. 24—38	. .	. .	440. 24 bis 441. 16		
607	461. 21—34	. .	. .	259. 11 bis 260. 2		
	462. 25—37	. .	. .	167. 37 bis 168. 9		
608	463. 13—31 464. 3—12	. .	. .	374. 30 bis 375. 26		
609	464. 24—34	. .	. .	177. 38 bis 178. 11		
610	465. 6 bis 466. 3	. .	. .	377. 36 bis 379. 21		
	466. 9—25	. .	. .	377. 4—29		
611	466. 31 bis 467. 16	. .	. .	553. 21 bis 554. 3 554. 31—37		
	467. 23 bis 468. 7	. .	. .	551. 6—18		
	467. 27—38 468. 29—39	. .	. .	552. 1—26		
	469. 1—19	. .	. .	556. 5—34		
612	469. 21—22	. .	. .	293. 19—21		
613	469. 28—35	. .	. .	276. 22—25, 30—32		
614	470. 17—21	. .	. .	54. 22—25		
615	470. 36 bis 471. 9	. .	. .	47. 10—28		
617	472. 17—25	. .	. .	304. 36 bis 305. 10		
618	472. 32 bis 473. 1	. .	. .	334. 8—17		
620	474. 17 bis 475. 3	. .	. .	355. 36 bis 356. 16 356. 22—33 357. 4—16		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
622	476. 14—29	. .	. .	298. 19—21 298. 29 bis 299. 9		
	476. 29—35	. .	. .	300. 26—34		
	476. 35 bis 477. 3	. .	. .	301. 13—14, 17—25		
	477. 4—7	. .	. .	300. 11—26		
	477. 8—16	. .	. .	299. 14—28		
	477. 17—21	. .	. .	301. 30 bis 302. 3		
624	478. 30—33	. .	. .	28. 33 bis 29. 3		
626	479. 27 bis 480. 14	. .	. .	420. 7 bis 421. 17		
628	480. 20 bis 481. 14	. .	. .	56. 7 bis 57. 12 57. 21—22, 30—33		
629	481. 23—31	. .	. .	121. 4—13		
630	482. 7—14	. .	. .	119. 25—31		
	482. 14—19	. .	. .	120. 18—21, 26—29		
	482. 20—32	. .	. .	121. 20—38		
	483. 3—20	. .	. .	122. 20 bis 123. 2		
631	483. 25—28	. .	. .	. . .	220. 1—5	
633	484. 14—23	. .	. .	278. 4—10		
635	485. 3 bis 486. 9	. .	. .	82. 32 bis 84. 18		
	486. 12 bis 487. 17	. .	. .	84. 30 bis 86. 18		
	487. 28—30	. .	. .	642. 4 v. u. bis 1 v. u.		
	487. 32—34 488. 1—2	. .	. .	87. 3—8		
	488. 8—14	. .	. .	87. 8—16		
	488. 14—21	. .	. .	86. 29—38		
	489. 2—9	. .	. .	88. 1—4, 9—12, 25—28		
	489. 10—23	. .	. .	89. 12—24		
	489. 24—25	. .	. .	88. 4—9		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	489. 23 bis 490. 2	. .	. .	89, 1—3		
	490. 2—7	. .	. .	643. 28—31		
	490. 7—10	. .	. .	89. 8—11		
	490. 10—20	. .	. .	88. 28 bis 89. 1		
	490. 20 bis 491. 25	. .	. .	89. 24 bis 90. 33 90. 36 bis 91. 20		
	491. 25 bis 492. 21	. .	. .	92. 13 bis 93. 23		
	492. 31—33	. .	. .	93. 23—27		
	493. 14—22	. .	. .	82. 3—13		
	494. 27—30	. .	. .	76. 37 bis 77. 1		
	496. 6—8	. .	. .	78. 2—3		
	496. 16—24	. .	. .	78. 25—33		
	496. 25—38	. .	. .	79. 32 bis 80. 16		
	497. 2—8	. .	. .	81. 34 bis 82. 3		
	497. 9—28	. .	. .	80. 17—33		
	497. 28—39	. .	. .	81. 6—9, 13—20		
	498. 1—16	. .	. .	97. 19 bis 98. 1		
	498. 24—34	. .	. .	99. 14—29		
	498. 16—23 498. 35 bis 499. 5	. .	. .	98. 22—37		
637	499. 10—23, 36—37	. .	. .	313. 5—19		
638	499. 25 bis 500. 5 500. 11—17	. .	. .	332. 9—30		
639	500. 37 bis 502. 3	. .	. .	190. 3 bis 191. 28		
	502. 3—7	. .	. .	652. 7—11		
	502. 7—28	. .	. .	192. 1—19		
	502. 28—33	. .	. .	174. 37 bis 175. 4		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	503. 4—14	. .	. .	314. 5—17, 26—31		
640	503. 16—36	. .	. .	346. 17 bis 347. 3		
642	504. 9	. .	. .	485. 24—25		
644	504. 19—31	. .	. .	64. 5—12 65. 23—33		
	504. 34—35	. .	. .	64. 30—31		
	505. 10—20	. .	. .	65. 34 bis 66. 5		
645	505. 29 bis 506. 20	. .	. .	482. 3 bis 483. 2		
646	*507. 5 bis 508. 15	. .	. .	456. 34 bis 457. 2 457. 13 bis 458. 2 458. 36 bis 459. 20		
647	508. 21—26	. .	. .	428. 12—19		
648	508. 28—35	. .	. .	315. 9—20, 25—26		
651	509. 20 bis 510. 4	. .	. .	138. 24 bis 139. 2		
	510. 4—11	. .	. .	647. 10—17		
	510. 11—22	. .	. .	139. 11—24		
652	510. 24—27	. .	. .	410. 21—22, 26—27, 31—32		
653	511. 11—19	. .	. .	477. 35 bis 478. 3		
	511. 20—27	. .	. .	478. 32 bis 479. 1 479. 4—9		
	*511. 31 bis 513. 11	. .	. .	455. 13 f. 464, 465, 452. 22—28 453. 4—28 462. 33 bis 463. 26		
	512. 38—39 513. 28—30	. .	. .	164. 2—6		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
	513. 30—38	. .	. .	453. 11—18		
	513. 13—25	. .	. .	470. 16—34		
655	*514. 20 bis 516. 14	. .	. .	447. 6—19 447. 32 bis 449. 6		
656	516. 28—34	. .	. .	462. 22—32		
658	517. 22—28	. .	. .	247. 29—35		
659	518. 1—3	. .	. .	288. 26—29		
	518. 6 bis 519. 3	. .	. .	291. 25 bis 292. 36		
	519. 13—28	. .	. .	292. 38 bis 293. 16		
660	*519. 30 bis 521. 7	. .	. .	453. 37 bis 454. 4 454. 15—23 455. 1—12, 19—25 455. 27 bis 456. 21		
	*520. 30—38	. .	. .	460. 9—19		
661	521. 9—11	. .	. .	231. 15—18		
662	521. 20—40 522. 24—41	. .	. .	315. 27 bis 316. 17		
663	522. 22 bis 523. 6	. .	. .	414. 21—27		
665	524. 8—20	. .	. .	472. 37 bis 473. 6 473. 9—17		
666	524. 22—30	. .	. .	421. 18—26		
667	524. 32 bis 525. 3	. .	. .	182. 17—23		
668	525. 15—22	. .	. .	XIX. 18 bis XX. 9		
670	525. 27 bis 526. 2	. .	. .	207. 2—16		
671	526. 6—20 526. 34 bis 527. 10	. .	. .	297. 29 bis 298. 7 298. 10—18		
673	*527. 21 bis 528. 9	. .	. .	403. 3—8 400. 20—25 397. 27—31		

§	Seite	Satz vom Grund (Bd. III dies. Ausg.)	Farbenlehre	Welt I (Bd. I dies. Ausg.)	Welt II (Bd. II dies. Ausg.)	Parerga (Bd. IV u. V dies. Ausg.)
675	528. 22 bis 529. 6	. .	. .	55. 8—14 55. 30 bis 56. 4		
676	529. 8—22	. .	. .	485. 18—24, 26—36		
677	529. 24 bis 530. 17	. .	. .	349. 15—30 350. 4—9, 21—30		
678	*530. 23—28	. .	. .	. . .	. .	II. 470. 5—7 II. 454. 27—28, 31—34
679	530. 30—32	. .	. .	104. 17—22		
680	531. 6—9	. .	. .	276. 37 bis 277. 3		
681	531. 12—24	. .	. .	322. 4—15, 27—34		
683	532. 16—19	. .	. .	328. 3—6		
684	532. 23—27	. .	. .	369. 23—28		
685	532. 29 bis 533. 3	. .	. .	274. 11—18		
686	533. 5—22	. .	. .	171. 17—36		
687	533. 24—32	. .	. .	42. 31 bis 43. 2		
689	534. 13—26	. .	. .	379. 21—27 379. 32 bis 380. 6		
690	534. 28 bis 535. 9	. .	. .	461. 23 bis 462. 17		
691	535. 20—28	. .	. .	369. 2—10		
692	535. 30 bis 536. 3	. .	. .	42. 17—24, 28—31		
693	536. 5—16	. .	. .	227. 13—26		
694	536. 18 bis 537. 10	. .	. .	398. 3 bis 399. 28		
695	*537. 12—27	. .	. .	. . .	. .	II. 567. 16 bis 568. 2
	537. 32—33	. .	. .	. . .	. .	II. 551. 15—17

B. Verzeichnis der Teile der Erstlingsmanuskripte, welche Schopenhauer in die Handexemplare seiner Werke eingetragen oder dort citiert hat, ohne sie dann in seine Werke aufzunehmen.

§ 241 S. *161. 12—22 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt II (1844) zu S. 415. 13 dies. Ausg.

§ 246 S. 168. 9—10, 35—38 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 295. 34 dies. Ausg.

§ 279 S. 191. 22—192. 9 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 615. 6 dies. Ausg.

§ 306 S. 211. 34—212. 3 mit stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 423. 7 dies. Ausg.

§ 325 S. 224. 29—225. 20 citiert in Welt I (1819) zu S. 9 dies. Ausg.

§ 328 S. 227. 21—228. 6 citiert in Welt I (1819) zu S. 408. 1 dies. Ausg.

§ 353 S. 246. 39—43, 247. 30 mit geringen Veränderungen[1] eingetragen in Welt I (1819) zu S. 96. 10 dies. Ausg.

S. 247. 30—39 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 97. 5 dies. Ausg.

§ 416 S. 304. 21—23 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 211. 26 dies. Ausg.

§ 430 S. 317. 24—27 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 462. 32 dies. Ausg.

§ 479 S. 361. 26—362. 28 als „Vergleich Heidnischer und Christlicher Todtenfeier" citiert in Welt I (1819) zu S. 462. 32 dies. Ausg.[2]

§ 593 S. 447. 27—31 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 622. 7 dies. Ausg.

§ 616 S. 471. 11—472. 14 als „über die Wohlthätigkeit des Leidens für das Genie" citiert in Welt I (1819) zu S. 229. 4 dies. Ausg.

§ 674 S. 528. 11—20 mit geringen stilistischen Veränderungen eingetragen in Welt I (1819) zu S. 583 dies. Ausg.

---

[1] „Die Bestimmung der Theile des Raumes wechselseitig durcheinander" st. „die Gesetze der Lage der Theile des Raums". Die anderen Unterschiede sind nur stilistisch.

[2] Das Citat steht am Ende einer Notiz, die mit dem Citat in die Vorlesungen, Bd. X dies. Ausg. S. 558. 12—20, aufgenommen ist.

C. Verzeichnis der unter den Bogensignaturen stehenden Zahlen[1].

(Vergl. Einleitung S. XIII.)

Bog. Q: 3
Z: *1, 2*
CC: [d.] ⟨4, 5⟩ 8
KK: *7* [oder *1* ?]
NN: *2, 3*
PP: [d.] ⟨1. —⟩ 5 —
QQ: *7* [Mit Bleistift d.] ⟨8⟩
RR: 1 [?] 4
SS: *7* [Mit Bleistift d.] ⟨2⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨2.— 6.—⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨*6, 7*⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨*2, 8, 7*⟩
UU: [d.] ⟨2, 3 —⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨7, 8⟩ *4*
VV: [d.] ⟨8⟩ 6
YY: 2
AAA: (3, 4)
CCC: 7, 8
HHH: *2, 3*
JJJ: *5, 6*
LLL: 1
OOO: *4* [Mit Bleistift d.] ⟨*8*⟩
QQQ: 8
RRR: 4
SSS: *1, 2*
TTT: *7* [oder *1* ?]
UUU: 1 [?]
WWW: [d.] ⟨*1, 2, 4*⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨2, 3⟩ *5*
XXX: 1. 6
aaaa: *4*
bbbb: *1, 2, 3, 4, 5* [Mit Bleistift d.] ⟨*6*⟩
dddd: [Mit Bleistift d.] ⟨5⟩ *4, 5*

Bog. eeee: 8.
ffff: 7, 8 *1* [?]
gggg: *7, 8.*
iiii: 4—8.
kkkk: *6, 7*
mmmm: [d.] ⟨1 bis 5⟩ 5—7
pppp: 1, 2. 8.
qqqq: [d.] ⟨7, 8⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨1, 2 —⟩ *3, 4, 5*
rrrr: [d.] ⟨7, 8⟩ [Mit Bleistift d.] ⟨4, 5⟩ *1*
ssss: 7, 8
tttt: [Mit Bleistift d.] ⟨7⟩ *1, 2*
uuuu: [d.] ⟨3, 4⟩ 6, 7 [d.] ⟨*1 & 8*⟩
vvvv: *2 seq*
wwww: [Mit Bleistift d.] ⟨1⟩ [d.] ⟨*2, 3, 4*⟩ [d.] ⟨*3, 4, 5*⟩ 6, 7
yyyy: [Mit Bleistift d.] ⟨2, 3⟩ *1, 4—6*
zzzz: [d.] ⟨7⟩ *8*
1: *1, 2*
2: 4, 5, 6
3: 1, 7; 4—7
5: [Mit Bleistift d.] ⟨*4*⟩ *5* [Mit Bleistift d.] ⟨1⟩ [d.] ⟨*4*⟩
12: 5, 6 [Mit Bleistift d.] ⟨*1*⟩ *7, 8*
13: [d.] ⟨*4*⟩ 5
14: *2*, 1, 4, 5, 6, 7, 8
15: 6, 7, 8
16: 5 [d.] ⟨*2*⟩
17: [Mit Bleistift d.] ⟨4, 5, 6⟩ *8*
18: [Mit Bleistift d.] ⟨6⟩ [d.] ⟨*1*⟩ *2*

[1] [Die kursiv gedruckten Zahlen sind im Manuskript mit Bleistift geschrieben.]

Dritter Anhang:
Überſetzung und Nachweis der Citate.

Seite und Zeile:

3, 29 Ach kein Steg will dahin führen
Ach der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren
Und das Dort iſt niemals hier.
(Schiller, Der Pilgrim, Schlußſtrophe.)

6, 35 mere fictum, „bloße Erdichtung".

8, 28 secundum naturam vivere, „der Natur gemäß zu leben", war die Maxime der Stoiker, nicht der Peripatetiker.

14, 20 fair be foul and foul be fair
„Schön ſei häßlich, häßlich ſchön".
(Shakeſpeare, Macbeth I, 1 Schluß, wo is ſt. be.)

16, 4 reservatio mentalis, „ſtillſchweigender Vorbehalt".

16, 31 homo noumenon, „der Menſch als Ding an ſich" (*νοούμενον*).

17, 1 homo phaenomenon, „der Menſch als Erſcheinung" (*φαινόμενον*).

18, 19 principium rationis sufficientis, „Satz vom zureichenden Grunde".

18, 20 principium identitatis, „Satz der Identität".

19, 26 e puris negativis nihil sequitur, „aus bloß negativen Prämiſſen läßt ſich nichts folgern".

20, 13 mauvais joueur, „ſchlechter Spieler".

21, 12 „Die Welt, wie ſie ſo leicht
Uns hülflos, einſam läßt, und ihren Weg
Wie Sonn' und Mond und andre Götter geht".
(Goethe; Taſſo 4, 2.)

22, 8 *οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι, ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν*, „denn nicht weil ſie das Unrechttun, ſondern weil ſie das Unrechtleiden fürchten, ſchmähen die Menſchen die Ungerechtigkeit." (Platon, Rep. I, 182 ed. Bip. I, 16 p. 344 C.)

26, 6 Sie beſchneiden die Nägel in Ruh und Fried
Und ſingen ihr Klimpimperlied.
(Goethe, Neueröffnetes moraliſch-politiſches Puppenſpiel, Prolog Vers 34, unwörtlich.)

26, 35 Aus dieſer Erde quillen meine Freuden
Und dieſe Sonne ſcheinet meinen Leiden.
(Fauſt I, Wetteſzene, Vers 1663.)

27, 14 die Geiſter die verneinen
(vgl. Fauſt I, Prolog Vers 338).

28, 27 audienda et altera pars, „man muß auch die andere Partei anhören".

28, 30 nec audienda altera pars, „man ſoll die andere Partei nicht anhören".

29, 4 *Ζεὺς τερπικέραυνος, νεφεληγερέτα Ζεύς*, „der donnerfrohe Zeus", „der Wolkenſammler Zeus" (Homeriſche Ausdrücke).

Seite und Zeile:

31, 25 there is no passion so serious as lust, „keine Leidenschaft ist so ernst wie die Wollust" (Sterne, Tristram Shandy, Vol. 6, p. 43).

32, 2 pour ce que rire est le propre de l'homme, „denn das Lachen ist das Vorrecht des Menschen" (Rabelais, Garg. et Pant. I, am Schluß der Eingangsverse.)

32, 18 in unsrer Einbildungskraft liegt ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, in unsrer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität (Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 85, Kehrbach S. 103, frei).

33, 19 Wann wirst du kommen, ersehnte Zeit, wo ich sitzen werde umgeben von einer wohlgezognen Familie, zwischen dem Hamburger Korrespondenten und seinen zahlreichen Beilagen!
(Tieck, Prinz Zerbino, Akt V, Werke ed. Reimer, Bd. 10 S. 246 frei.)

33, 23 = 26, 6

33, 27 *φιλομαθής*, „lernbegierig".

33, 28 Zwar weiß ich viel, doch möcht ich alles wissen!
(Faust I, Gespräch mit Wagner, Vers 601).

33, 29 Wie nur dem Geist nicht alle Hoffnung schwindet
Der ohne Rast nach goldnen Schätzen gräbt
Und froh ist wenn er Regenwürmer findet.
(Ebenda, Vers 602 fg., unwörtlich.)

37, 19 Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabnen bewegt, da es im Urtheil über das Schöne in ruhiger Kontemplation ist. (Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 98, Kehrbach S. 112).

40, 16 Denn es ist eine Kraft in jedem Thiere, welche unzerbrechlich ist, welche der spiritus mundi in sich zeucht, zur Scheidung des lezten Gerichtes. (Jakob Böhme, Sendschreiben 56, vielmehr Sendschreiben 39, § 30.)

41, 22 Er hat Vernunft, doch braucht er sie allein,
Um thierischer als jedes Thier zu sein.
(Faust I, Prolog, Vers 285, unwörtlich.)

42, 23 Seelig sind die armen am Geist (Matth. V, 3).

42, 25 Der also stille lieget in eigenem Willen als ein Kind im Mutterleibe, und läßet sich seinen inwendigen Grund, daraus der Mensch entsprossen ist, leiten und führen: der ist der Edelste und Reicheste auf Erden. (Jakob Böhme, 37. Sendschreiben, vielmehr Sendbrief 41, 13.)

44, 13 *μηδὲν ἄγαν*, „alles mit Maß"
(Wahlspruch des Pittakos, meine Phil. d. Griech. S. 32).

44, 13 nil admirari, „durch nichts aus der Fassung kommen"
(Horaz, Ep. I, 6, 1).

47, 24 *ἀεὶ ὡσαύτως ὄν*, „das immer sich gleich bleibende" (nennt Platon häufig die Welt der Ideen).

49, 18 principium exclusi medii inter duo contradictoria, „Satz des ausgeschlossenen Dritten zwischen den beiden Gliedern eines kontradiktorischen Gegensatzes" (das dritte logische Denkgesetz).

Seite und Zeile:

49, 21 principium identitatis, „Satz der Identität" (erstes logisches Denkgesetz).

49, 26 principium contradictionis, „Satz des Widerspruchs" (zweites logisches Denkgesetz).

49, 27 = 18, 19.

50, 13 principium essendi, „Prinzip des Seins".

50, 15 principium fiendi, „Prinzip des Werdens".

50, 15 principium cognoscendi, „Prinzip des Erkennens".

51, 6 Jede Erkenntniß hat eine Ursach, nämlich das Objekt, dessen Bild sie ist: die Idee von Gott haben wir von jeher, sie ist uns also nicht von Außen gekommen (20): also Gott ihre Ursach. (Cartesius, Principia philosophiae, Teil I, § 17, 18, 20 zusammengezogen.)

51, 12 principium essendi (compositionis) dicitur principium possibilitatis ... principium essendi (generationis) = causa; principium cognoscendi dicitur principium cognitionis, „Das Prinzip des Seins, der Zusammensetzung, heißt das Prinzip der Möglichkeit .... das Prinzip des Seins, des Entstehens, gleich Ursache. Das Prinzip des Erkennens heißt der Erkenntnisgrund". (Baumgarten, Metaphysica Ed. II, § 311).

52, 20 Wodurch etwas möglich wird ist der Grund. (Jakob, Logik § 62 sq. Sch.)

53, 10 „Logischer Grund (Erkenntnißgrund) ist nicht zu verwechseln mit de[m] realen (Ursache). Der Saz des zureichenden Grunds gehört in die Logik; der Saz der Kausalität in die Metaphysik". „Jener ist Grundsaz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursach betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

(Kiesewetter, Logik I, S. 16 und 60 Sch.)

53, 22 Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (princ[ipium] cognoscendi, ratio, — rationatum) heißt, das ist in der [4] Wirklichkeit Ursach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnißgrund: jede Wirkung Erkenntnißfolge.

(Plattner, Aphorismen § 868 Sch.; dort nicht, vgl. vielmehr Aphorismen, Teil I, § 859—860.)

53, 28 Dinge die nebeneinander sind, stehn miteinander in Kausalverbindung, inwiefern jedes das andre umschränkt, d. h. ihm eine bestimmte Stellung giebt, worin etwas von seiner Art des Seyns, also von seinen Wirkungen gegründet ist. Dinge die aufeinanderfolgen, sind in Verbindung inwiefern eins das Alter des andern bestimmt, und inwiefern in dem vorhergehenden der Grund ist, warum das andre nachfolgt. Stellung und Alter sind übliche metaphysische Ausdrücke: siehe Baumgartens Metaphysik § 197. (Plattner, Aphorismen § 873. Sch., vielmehr Aphorismen, Teil I, § 821—824, zusammengezogen.)

55, 6 Daß in den Analogien der Erfahrung die Bedingungen der nothwendigen Zeitbestimmung aller Erscheinungen liege, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung nicht möglich wäre.

(Kant, Kritik der reinen Vernunft, p. 264, Kehrbach S. 201.)

55, 13 series rationum cognoscendi, „die Reihe der Gründe des Erkennens".

Seite und Zeile:

55, 15 series rationum fiendi, „die Reihe der Gründe des Werdens".

55, 16 series rationum essendi, „die Reihe der Gründe des Seins".

55, 26 a veritate rationati ad veritatem rationis non valet consequentia, „von der Wahrheit der Folge darf man nicht auf die Wahrheit des Grundes ſchließen".

55, 32 a falsitate rationis ad falsitatem rationati non valet consequentia, „von der Falſchheit des Grundes darf man nicht auf die Falſchheit der Folge ſchließen".

57, 14 quadruplicis baseos, „der vierfachen Wurzel".

60, 35 lapsus sum, inde vulneratus, „ich bin gefallen und daher verwundet".

61, 6 summum bonum, „das höchſte Gut".

61, 33 haec vivendi est conditio, „unter dieſer Bedingung nur lebt man" (Horaz, Satiren II, 8, 65).

61, 36 Du ſollſt dein Brod im Schweiß deines Angeſichts eſſen uſw. (1. Moſe 3, 19).

64, 34 denn ein erbärmlicher Schuft ſo wie der Menſch iſt der Hund.
(Goethe, Venetianiſche Epigramme 74.)

65, 33 *χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἢ τίκτουσ' ἀεί.*
„Denn Freundlichkeit erzeugt ſtets wieder Freundlichkeit."
(Sophokles, Ajax 514.)

68, 24 *θαυμάζειν*, „die Verwunderung".

68, 24 *μάλα φιλοσοφικὸν πάθος*, „einen ſehr philoſophiſchen Affekt". (Platon, Theaetet p. 155 D, unwörtlich.)

69, 18 per se, „an ſich".

71, 31
We are such stuff as dreams are made off,
And our little life is rounded with a sleep.
„Wir ſind ſolches Zeug, wie das woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen."
(Shakeſpeare, Tempest IV, 1, off Konjektur für on.)

75, 31
Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον —
(οὔτε συνιστάμενον).
„Auch das entfernte Erkennen als gegenwärtig im Geiſte,
Denn das Seiende iſt nicht von dem Seienden trennbar.
Iſt es doch weder zerſtreut in der Welt auf jegliche Weiſe,
(Noch zuſammengeſetzt.") Parmenides bei Clem. Alex. Strom. 653.

77, 1 Stulti dum vitant vitia, in contraria currunt.
„Einen Fehler vermeidend, verfallen ins Gegenteil Toren."
(Horaz, Sat. I, 2, 24 frei, vergl. Bd. X, 603.)

77, 7 = 44, 13.

77, 34
Wir haben kein Conto miteinander,
Sind wie im Paradies ſelbander.
(Goethe, Zahme Xenien 1, 15, Weimarer Ausgabe Bd. 3, S. 233.)

78, 16 *πολυμαθεῖς*, „Vielwiſſer".

Seite und Zeile:

80, 32 Evangelium enim arguit omnes homines, quod sint sub peccato, quod omnes sint rei aeternae irae ac mortis, et offert propter Christum remissionem peccatorum et justificationem, quae fide accipitur. „Denn das Evangelium beſchuldigt alle Menſchen, daß ſie unter der Sünde ſind, daß ſie alle den ewigen Zorn und Tod verdient haben, und verheißt durch Chriſtum Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, welche durch den Glauben empfangen wird." (Melanchthon, Apol. Conf., de justificatione, Artikel: quod sola fides etc.)

81, 29 Haec enim sunt duo praecipua opera Dei in hominibus: perterrefacere, et justificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa Scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, hoc est promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota scriptura, primum tradita Adae, postea patriarchis, deinde a prophetis illustrata: postremo praedicata et exhibita a Christo inter Judaeos, et ab apostolis sparsa in totum mundum. Et exempla ostendunt similiter has duas partes. Adam objurgatur post peccatum et perterrefit. Haec fuit contritio. Postea promittit Deus gratiam: dicit futurum semen quo destruetur regnum diaboli mors et peccatum. caet: — „Denn dies ſind die beiden hauptſächlichen Werke an den Menſchen: ſie zu ſchrecken und die Geſchreckten zu rechtfertigen und zu beleben. In dieſe beiden Werke verteilt ſich die ganze heilige Schrift. Der eine Teil iſt das Geſetz, welches die Sünden aufzeigt, beſchuldigt und verurteilt. Der andere Teil iſt das Evangelium, das heißt der in Chriſto geſchenkten Gnade, und dieſe Verheißung wird immer wieder in der ganzen Schrift wiederholt, nachdem ſie zuerſt dem Adam, ſodann den Patriarchen verliehen war, darauf von den Propheten erläutert und ſchließlich von Chriſtus unter den Juden gepredigt und dargeboten und von den Apoſteln in der ganzen Welt verbreitet wurde. Auch die Beiſpiele zeigen gleichfalls dieſe beiden Teile. Adam wird nach dem Fall beſchuldigt und erſchreckt. Dies war die Zerknirſchung. Sodann verſpricht Gott die Gnade: Er verheißt den künftigen Samen, wodurch das Reich des Teufels, der Tod und die Sünde zerſtört werden ſollen." (Melanchthon, Apologia confessionis Augustanae: Artic. de poenitentia. p. 168 edit. Walchi, 1750, der Schluß ſtark verkürzt.)

82, 12 contradictio in adjecto, „Widerſpruch durch ein beigeſetztes Wort".

89, 36 *ἀλλὰ τὰ μὲν προτετύχθαι ἐάσομεν ἀχνύμενοί περ,*
φίλον ἐνὶ στήθεσσιν θυμὸν δαμάσαντες ἀνάγκῃ,
„Aber das ſehen wir an, ſo ſehr es uns kränkt, als vergangen,
Niederzwingend den Zorn mit Gewalt, den wir hegen im Herzen".
(Ilias 18, 112 ungenau).

89, 37 *ταῦτα δὲ μὴν θεῶν ἐνὶ γούνασι κεῖται,* richtiger:
ἀλλ' ἤτοι μὲν ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
„aber wie dies wird enden, das liegt noch im Schoße der Götter".
(Ilias 17, 514; Od. 1, 267, 16, 129.)

Seite und Zeile:

89, 38 singulas dies singulas vitas puta, „jeden beſonderen Tag ſieh als ein beſonderes Leben an“ (Seneca, epist. 101, 10, richtiger singulos dies).

90, 3 Laetus in praesens animus, quod ultra est
Oderit curare, et amara lento
Temperet risu. nihil est ab omni
Parte beatum. — caet.
„Heiter fürs Nächſte, ſorgt der Geiſt nicht weiter,
Lindert das Bittre durch ein leichtes Lächeln.
Gibt es doch nichts, was ſich von allen Seiten
Glücklich erwieſe.
(Horaz, Oden 2, 16, 25.)

91, 34 *γνῶθι σαυτόν*, „erkenne dich ſelbſt“ (Inſchrift auf dem Apollo-Tempel in Delphi).

99, 30 Hieronymus inquit: Poenitentiam secundam esse tabulam, qua nobis ex hujus mundi pelago natandum et trajiciendum est, fracta jam navi, in quam transscendimus atque trajicimus, delati in Christianitatem. „Der heilige Hieronymus ſagt: daß die Buße die zweite Planke iſt, mit Hilfe deren wir aus dem Meere dieſer Welt heraus und hinüber ſchwimmen müſſen; nachdem das Schiff (der Taufe) geſcheitert iſt, darin wir treten und überfahren, wenn wir in die Chriſtenheit kommen.“ (Luthers großer Katechismus, Artikel über die Kindertaufe.)

100, 28 Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati. „Gott ſandte ſeinen Sohn in der Geſtalt des ſündlichen Fleiſches“ (Röm. 8, 3).

100, 30 Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat. „Denn es war nicht ein ſündliches Fleiſch, da es nicht aus fleiſchlicher Luſt geboren war; aber doch war die Geſtalt des ſündlichen Fleiſches in ihm, weil es ein ſterbliches Fleiſch war.“ (Augustinus, liber quaestionum 83, quest. 66, Migne Patrologia Bd. XL, 64, 46.)

100, 33 Alii Valentinum secuti historiam generationis Christi totam converterunt in allegoriam; cui se opposuit ex orthodoxis Irenaeus. Post hunc Appelles aliique Christum verum hominem esse negarunt, Phantasma sine corpore esse affirmantes. Contra quos disputavit Tertullianus, eo praecipue argumento, quod incorporeum nihil est. — Arii haeresis negavit Christum esse Deum. „Andere haben, dem Valentinus folgend, die ganze Geſchichte der Erzeugung Chriſti in eine Allegorie verwandelt; dem widerſetzte ſich von ſeiten der Orthodoxen Irenäus. Nach ihm haben Appelles und andere geleugnet, daß Chriſtus wahrer Menſch geweſen ſei und behauptet, er ſei ein Phantom ohne Leib geweſen. Gegen ſie ſtritt Tertullian, indem er namentlich geltend machte, daß es nichts Unkörperliches gebe. — Die Ketzerei des Arius leugnete, daß Chriſtus Gott ſei.“ (Hobbes, Leviathan cap. 46, opera Latina, London 1841, III p. 492, verkürzt.)

Seite und Zeile:

103, 38 is similis spectatori est, quod ab omni separatus factus, spectaculum videt. „Er iſt einem Zuſchauer vergleichbar, weil er, von allem losgetrennt, einem Schauſpiel zuſieht." (Oupnek'hat, Vol. I, p. 304 = Maitri Up. 2, 7; vergl. Bd. II, 789.)

111, 14 a distant behaviour, „ein reſerviertes Betragen".

111, 30
Si vitare velis acerba multa
Et duros animi cavere morsus,
Nulli te facias nimis sodalem.
(Gaudebis minus et minus dolebis.)

„Willſt du dir viele Bitternis erſparen,
Willſt du vermeiden den herben Biß der Reue,
Mache keinen zu ſehr zu deinem Freunde."
(Weniger wirſt du freu'n dich, weniger leiden.)
(Martial XII, 34, unwörtlich.)

111, 36 Audacter licet profitearis, summum bonum esse animi concordiam. „Du darfſt kühnlich behaupten, daß das höchſte Gut die Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt iſt." (Seneca, De vita beata, VIII, 6.)

112, 37 = 61, 33.

113, 32
⟨Was willſt du armer Teufel geben?⟩
Doch haſt du Speiſe, die nicht ſättigt, haſt
Du rothes Gold, das ohne Raſt,
Queckſilber gleich dir in der Hand zerrinnt,
Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt,
— — — — — — — — — —
Zeig mir die Frucht, die fault, eh' man ſie bricht,
Die Bäume, die ſich täglich neu begrünen.
(Goethe, Fauſt I, Vers 1675—1687 verkürzt.)

118, 17 Dux vitae, dux ad coelum. „Führerin des Lebens, Führerin zum Himmel." (Anſpielung auf Cicero, Tusc. V, 2, 5.)

119, 2 tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit. „Zur Zeit, wo die Erkenntnis ſich einſtellte, hat die Begierde ſich von dannen gehoben." (Oupnek'hat II, p. 216 = Atma-Upanishad, 3. vergl. das Nähere Bd. I S. 717).

126, 29 Sapere aude, „gewinne es über dich, vernünftig zu ſein." (Horaz Ep. I, 2, 40.)

129, 28 Media vita sumus in morte. „Mitten wir im Leben ſind vom Tode umfangen". (Altes Kirchenlied.)

134, 18
Daß ich mit Götterſinn
Und Menſchenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib
Ich animaliſch kann und muß.
(Goethe, Kenner und Künſtler.)

139, 33 ὕπουλος, „unterſchwärig".

Seite und Zeile:

142, 10 Könnte der Stein zur Erde fallen, wenn er nicht von der Erde wüßte? Könnte die Nadel nach Norden weiſen, wenn ſie nicht den Norden erkennte? (Bacon. Vgl. Bd. I, S. 126, Fußnote.)

149, 32 opera operata, „die äußeren Werke". (Vergl. Bd. I S. 722.)

151, 24 ἀγαθόν, „das Gute", ἀγαθὸν πρός τι, „das relativ Gute".

152, 18 ὄντως ὄν, „das wahrhaft Seiende".

153, 5 Système de la nature (Titel des Werks des Barons von Holbach.)

155, 12 merkt man Abſicht und man iſt verſtimmt. (Goethe, Taſſo II, 1 frei.)

155, 21 In jeder Kunſt muß Übung und Gewohnheit die Lücken füllen, die Genie und Laune laſſen. (Goethe, Wilhelm Meiſter, Buch 5, Kapitel 13, Abſchnitt 4, unwörtlich.)

155, 24 personam nemo diu tueri potest, „niemand kann lange eine Maske tragen" (Seneca de clementia I, 1, 6 vgl. Bd. I S. 710).

155, 28 je n'avois plus cette audace, ce mépris de l'avenir: je me commandais: mais tout ce qui n'est pas naturel est imparfait. „Ich hatte nicht mehr dieſe Kühnheit, dieſes blinde Vertrauen auf die Zukunft: ich kommandierte mich, aber alles was nicht natürlich iſt, iſt unvollkommen." (Worte Napoleons, vgl. Bd. IV S. 581.)

163, 5 Und was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt,
Befeſtigt in dem dauernden Gedanken!
(Goethe Fauſt, Prolog, Vers 348—349 frei.)

165, 29 Drum freuet euch, lieben Brüder, dieweil ihr nicht ſeid der Magd Söhne, ſondern der Freien. (Galater 4, 31 frei.)

168, 8 Da droben auf jenem Berge, da ſteh' ich tauſend Mal.
(Goethe, Schäfers Klagelied.)

168, 9 Es ſchlug mein Herz: geſchwind zu Pferde.
(Goethe, Willkommen und Abſchied.)

168, 17—18 „Potztauſend der Zeiger weiſt eben halb Zwölf." (Voß, Muſenalmanach für 1778 S. 36.)

174, 14 Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.
„Das iſt der beſte Helfer dem Geiſt, der die quälenden Bande,
Die umſtricken das Herz, einmal für allemal bricht."
(Ovid, Remedia 293.)

179, 33 Corpus est Objectitas voluntatis. Objectivitas is mentis est habitus, quo objecta non propter relationem quam ad nostram voluntatem habent consideramus, sed propter ipsa, propriumque eorum statum. „Der Leib iſt die Objektität des Willens, hingegen Objektivität iſt ein Verhalten des Geiſtes, vermöge deſſen wir die Objekte nicht nach der Beziehung, welche ſie zu unſerm Willen haben, ſondern um ihrer ſelbſt und ihres eigenen Weſens willen betrachten." (Ein von Sch. gebildeter Satz, um den Unterſchied zwiſchen Objektität und Objektivität klar zu machen.)

184, 19 ens, „das Seiende", der allgemeinſte Begriff, aber immer noch Objekt, daher es klüger iſt, wie das folgende beſagt, bei Subjekt und Objekt ſtehen zu bleiben.

Seite und Zeile:

184, 36 Aus dieſes Thales Gründen
Werd ich den Ausgang finden?
(Frei nach dem Anfang des Schillerſchen Gedichtes „Die Sehnſucht“:
Ach, aus dieſes Thales Gründen,
Die der kalte Nebel drückt,
Könnt ich doch den Ausgang finden,
Ach, wie fühlt ich mich beglückt.)

187, 21 In spite of pride, in erring reason's spite
One truth is clear: whatever is, is right.
„Trotz irrender Vernunft, trotz unſerm ſtolzen Mut,
Iſt eines klar: alles was iſt, iſt gut“.
(Pope, Essay on man, ep. 1, 293.)

188, 4 Ein Kameel geht eher durch ein Nadelöhr, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme. (Matth. 19, 24; vergleiche zu dieſer Stelle Bd. I, 448.)

188, 6 Nur der Mangel ja hebt über dich ſelbſt dich hinaus.
(Goethe, Weisſagungen des Bakis 21.)

191, 33 Nullum magnum ingenium sine insaniae mixtura. „Keinen großen Geiſt hat es gegeben ohne eine Beimiſchung von Wahnſinn“. (Seneca, de tranquillitate animi 15, 16; richtiger 17, 10.)

192, 9 scio meliora, proboque; deteriora sequor.
(Ovid. Met. VII, 20, video ſtatt scio zu leſen, vgl. Bd. I, 731.)

193, 22 paucorum hominum, „wenigen zugänglich“ (Horaz, Satiren I, 9, 44).

193, 34 *τὸ πλῆθος φιλόσοφον εἶναι, ἀδύνατον.* „es iſt unmöglich, daß die Menge philoſophiſch gebildet ſei“. (Plato, rep. VI, 3, p. 494 A.)

197 21, *αἴτιον*, „Urſache, Grund“.

198, 10 Deus, sive substantia constans infinitis attributis, „Gott oder die aus unendlich vielen Attributen beſtehende Subſtanz (exiſtiert notwendigerweiſe)“ (Spinoza, Ethik I, prop. 11).

198, 11 Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna, „Gott oder alle Attribute Gottes ſind ewig“ (ib. prop. 19 vgl. Bd. III, S. 838).

199, 11 Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt, „die Exiſtenz Gottes und ſeine Eſſenz ſind eines und dasſelbe“. (Spinoza, Eth. I, prop. 20.)

199, 12 Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent, „aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß ſich Unendliches auf unendlich viele Arten ergeben.“ (Spinoza Eth. I, prop. 16.)

199, 18 Deum esse omnium rerum causam efficientem, „daß Gott für alle Dinge die bewirkende Urſache iſt“ (Spinoza Eth. I, prop. 16, coroll. 1).

200, 12 par courtoisie, „aus Höflichkeit“.

200, 23 perpetuum silentium, „zum ewigen Stillſchweigen“.

209, 18 „der Dichter trägt die ganze Welt in ſich, ſchildert was er nie ſah, vollkommen wahr“. (Jean Paul; vgl. Vorſch. d. Aeſth. II, § 56: „Im Dichter kommt die ganze Menſchheit zur Beſinnung und Sprache; darum weckt er ſie wieder leicht in andern auf.“)

Seite und Zeile:

218, 37 de vanitate scientiarum, „über die Eitelkeit der Wissenschaften".

219, 6 vgl. 161, 20.

222, 4 er ist, „der Freien, jene der Magd Söhne".
(Vgl. Galater 4, 31, und oben S. 165, 28.)

224, 23 Musica est exercitium Arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. „Die Musik ist eine unbewußte Übung in der Arithmetik, bei der der Geist nicht weiß, daß er zählt". (Leibniz, epist. 154, Coll. Kortholti vol. I, 241, vgl. Bd. I, 717.)

225, 31 Gloria umbra virtutis est: — aliquando umbra antecedit, aliquando sequitur. — Nulla virtus latet; et latuisse, non ipsius est damnum. Veniet qui conditam, et seculi sui malignitate compressam, dies publicet. Paucis natus est, qui populum aetatis suae cogitat. Multa annorum millia, multa populorum supervenient: ad illa respice, etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia iudicent. „Der Ruhm ist der Schatten der Tugend. — Der Schatten geht zuweilen voran, zuweilen folgt er nach. — Keine Tugend kann verborgen bleiben, und bleibt sie verborgen, so ist es ihr Schaden nicht. Kommen wird der Tag, der die verborgene und durch die Nichtswürdigkeit des Zeitalters unterdrückte Tugend ans Licht bringt. Nur auf Wenige wird wirken, wer in seinem Denken auf sein Zeitalter Rücksicht nimmt. Viel tausend Jahre und Völker werden nach dem gegenwärtigen kommen. Auf diese blicke hin. Wenn auch allen, die mit dir lebten, der Neid Schweigen auferlegt hat, es werden diejenigen kommen, welche ohne Mißgunst und ohne Gunst urteilen". (Seneca, Ep. 79, 17, vgl. Bd. III, 103, 15 unserer Ausgabe.)

226, 11 comperit invidiam supremo fine domari.
„Neid, wie Erfahrung ihn lehrt, wird erst mit dem Tode beschwichtigt".
(Horaz, Epist. II, I, 12.)

226, 33 Oft, wenn es schon durch Jahre durchgegangen
Erscheint es in vollendeter Gestalt.
Was glänzt, ist für den Augenblick geboren:
Das Aechte bleibt der Nachwelt unverloren.
(Goethe, Faust I, Vorspiel auf dem Theater, Vers 71—74, unwörtlich.)

227, 25 vgl. 149, 32.

228, 14 vgl. 224, 23.

228, 16 Musica est Philosophia animi se philosophari nescientis, „die Musik ist eine Philosophie, bei der der Geist nicht weiß, daß er philosophiert".

234, 33 „ein Kähnigtfaß und eine Rumpelkammer
und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion".
(Goethe, Faust I, Vers 582.)

237, 4 Arbor Dianae, „Silberbaum" (entsteht, wenn ein Stück Zink an einem Faden in eine Lösung von salpetersaurem Silber gehängt wird).

237, 24 conditio sine qua non, „unerläßliche Bedingung".

Seite und Zeile:

241, 39 conferatur, „man vergleiche".

242, 9 rostellum, „Schnäbelchen", plumula, „Federchen" (botaniſche Bezeichnungen für Teile des Samenkorns).

248, 23 qualitas occulta, „geheime Eigenſchaft".

250, 5 „Es iſt beſſer ehelichen als brennen". (1. Korinther 7, 9.)

252, 32 *παράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα.* „Nicht die Dinge ſind es, welche die Menſchen beunruhigen, ſondern die Meinungen über die Dinge". (Epictet, Manuale, cap. V. Vgl. Bd. I, 711.)

252, 36 Non quae nos premunt, sed quae nos angunt, mala sunt, „nicht was uns bedrückt, ſondern was uns beängſtigt, iſt ein Übel" (ſoll Seneca geſagt haben, vgl. Ep. II, 1, 4: Plura sunt, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus.)

263, 24 vilitas, „Gemeinheit".

263, 27 *μεγαλοπρέπεια*, „Großheit".

265, 36 Schön ſei das Objekt, das ein harmoniſches Spiel der Thätigkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft veranlaßt. (Vgl. Kritik der Urteilskraft 1. Aufl. S. 35 fg.)

266, 14 „Durch die Sünde iſt der Tod in die Welt gekommen". (Röm. 6, 23.)

276, 11 „Wie in dieſer Welt hungrige Kinder ſich um ihre Mutter drängen, ſo harren alle Weſen des heiligen Opfers". (Chândogya-Upanishad V, 24, 5; vgl. Bd. I, 722.)

276, 40 „Seine letzte Geliebte (Leonore) heilte ihn von dieſer Leidenſchaft auf immer und goß den Schwärmer in der Liebe zu einem Schwärmer der Religion und Philoſophie um. Als er ſie einſt voll der heißeſten Glut in die Kirche begleitete, lud ſie ihn in ihr Zimmer und zeigte da dem höchſt entzückten und die Befriedigung aller Wünſche erwartenden jungen Mann ihre vom Krebs durchfreſſne Bruſt. Wie bedonnert ſtand Raymund da, gieng in ſich, beſchloß ſein Leben zu ändern und zog ſich in die Wüſte zurück, in der bitterſten Reue und im Gebet Beruhigung ſeines Herzens zu ſuchen".

(Vgl. Bd. I, S. 466, 33 und die entſprechende Originalſtelle ebendaſelbſt S. 725.)

277, 14 *ὕπουλος*, „unterſchwärig" = 139, 34.

278, 4 generatio aequivoca, „Urzeugung".

281, 19 l'ignorante et sotte multitude, „die unwiſſende und dumme Menge". (Rabelais, Gargantua, chap. 68, v. 46. Werke Vol. I, p. 208. Paris 1870; vollſtändiger Bd. II, S. 705 33.)

281, 33 „Wundern kann ich mich nicht, daß Menſchen die Hunde ſo lieben:
Denn ein erbärmlicher Schuft, ſo wie der Menſch, iſt der Hund"! —
(Goethe, Venetianiſche Epigramme Nr. 74.)

284, 29 imitatores, servum pecus!
„Nachahmer, ſklaviſches Vieh"!
(Horaz, Epist. I, 19, 19.)

Seite und Zeile:

292, 27 Hier hilft nun weiter kein Bemühen!
Sind Roſen, werden eben blühen.
(Goethe, Epigrammatiſch, „Kommt Zeit, kommt Rat", Weimarer Ausgabe II, 294.)

305, 14 Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit, „Der Geiſt iſt ewig, ſofern er die Dinge unter dem Geſichtspunkte der Ewigkeit auffaßt" (Spinoza, Ethik V, prop. 31, schol., unwörtlich).

306, 20 „Du biſt unſer,
Unſer nach dem Ausſpruch deines Ahnherrn
sic fere Sollteſt nüchtern wiederkehren:
Unſer biſt du,
Sei gegrüßt als Königin".
(Goethe, Proſerpina, im IV. Akte des „Triumphes der Empfindſamkeit".)

309, 37 aeternae veritates,
„ewige Wahrheiten".

315, 32 I vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso
Ad alto lagrimar, ch'i non soleva.
„Indem ich gedankenvoll wandle, befällt mich ein ſo ſtarkes Mitleid mit mir ſelber, daß ich oft laut weinen muß, was ich ſonſt doch nicht pflegte."
(Petrarca, canzone 21, vgl. Bd. I, 722.)

316, 22 quibus ex meliori luto finxit praecordia Titan,
„welchen aus beſſerem Ton das Herz Gott Titan gebildet".
(Juvenal 14, 34, vgl. Bd. V, 733 für die richtige Lesart.)

317, 21 *μέγας ἀγών*, „der große Entſcheidungskampf".

323, 12 *ἔρως*, „der Liebesgott", nach Heſiod, Theogonie, Vers 120 und Parmenides bei Platon Symp. p. 178 B. der älteſte der Götter.

326, 10 „Von der Freude zu Schmerzen
Und von Schmerzen zur Freude
Tieferſchütternden Übergang".
(Goethe, Iphigenie IV, 1. zu Anfang.)

332, 32 „Denn des Menſchen größte Sünde
Iſt, daß er geboren ward". —
(Calderon, Das Leben ein Traum, Akt I, Szene 2; die Stelle in Spaniſch ſiehe Bd. I, 300.)

332, 37 „liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt" — *ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*, „liebet einander" (vgl. Matth. 22, 39, Joh. 13, 34.)

337, 19 vita propria, „Eigenleben".

338, 1 = 134, 18.

346, 27 *τοῖς πολλοῖς πολλὰ δοκεῖ*, „die Vielen haben vielerlei Meinungen".
(Platon, rep. IX, 4 p. 576 C unwörtlich.)

Seite und Zeile:

349, 35 clairvoyance, „das Hellſehen".

350, 6—8 substantia cogitans, „denkende Subſtanz"; substantia sub forma cogitandi, „die Subſtanz unter der Form des Denkens" (termini des Spinoza.)

351, 29 extensio et cogitatio una eademque substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. „Ausdehnung und Denken ſind ein und dieſelbe Subſtanz, welche das eine Mal unter dieſem, das andere Mal unter jenem Attribute aufgefaßt wird". (Spinoza, Ethik II, prop. 7, unwörtlich.)

352, 17 suspensio judicii, „Aufſchub des Urteils".

355, 19 servitus humana, „die menſchliche Knechtſchaft" (Thema des vierten Buches der Ethik des Spinoza).

364, 22 vom principio individuationis ergo et pluralitatis, „vom Prinzip der Individuation und alſo auch der Vielheit".

366, 15

We are such stuff
as dreams are made off, and our little Life
is rounded with a Sleep.

„Wir ſind ſolches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht ſind, und unſer kurzes Leben iſt von einem Schlaf umſchloſſen."

(Shakespeare, Tempest IV, 1, off ſt. on.)

366, 19

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο, πλὴν
εἴδωλ', ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κουφὴν σκιάν.

„Ich ſehe, daß wir Lebenden nichts andres ſind
Als Truggeſtalten und ein flüchtig Schattenbild.

(Sophokles, Aiax 125 = Bd. I, 20.)

366, 23 Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωποι, „der Menſch iſt der Traum eines Schattens" (Pindaros, Pythia VIII, 135, ἄνθρωπος).

369, 24

Altro diletto ch'imparar non sento,
„Kein anderes Glück empfind' ich als zu lernen".

(Petrarca, Trionfo d'amore I, 21, der genaue Text Bd. IV, S. 578.)

375, 1

„Was die Welt
Im Innerſten zuſammenhält."

(Goethe, Fauſt I, Vers 382.)

384, 10 μηχανή, „Hülfsmittel".

386, 32 ut qui peccavit emendetur, vel moneantur, qui vident, ut caveant, „damit der, welcher geſündigt hat, gebeſſert werde, oder die, welche es anſehen, ermahnt werden, ſich davor zu hüten". (Hobbes, Leviathan, cap. 15.)

386, 34 crudelitas, „Grauſamkeit".

393, 4 ὕπουλος, „unterſchwärig" = 139, 34.

396, 34 serpens nisi serpentem comederit, non fit draco, „Die Schlange kann nur dadurch, daß ſie eine Schlange verſchlingt, zum Drachen werden". (Angeblich Baco, vgl. dazu Bd. I, 713.)

Seite und Zeile:

397, 15 Nulla res potest dare sibi, quod non habet.
Utique ut habeat formam, formatur aliquid.
Ergo res formare se ipsam non potest.
„Keine Sache kann ſich geben, was ſie nicht hat.
Damit etwas Form habe, muß es geformt werden.
Folglich kann eine Sache ſich nicht ſelbſt formen".
(Augustin, de libero Arbitrio II, 45.)

397, 19 Quaelibet res quodlibet, si modo capere eam potest, induere potest.
Res quæ formatur, formam induit.
Ergo res se ipsa formare potest.
„Jede Sache kann alles annehmen, wenn ſie nur im Stande iſt, dasſelbe (id ſt. eam) zu ergreifen.
Eine Sache, welche geformt wird, nimmt die Form an.
Folglich kann eine Sache ſich ſelbſt formen".
(Schopenhauers Verbeſſerung des Auguſtiniſchen Satzes.)

398, 27 *δύσκολος* oder *εὔκολος*, „von mürriſcher oder heiterer Gemütsart".

401, 34 ens realissimum, „das allerrealſte Weſen" (ſcholaſtiſche Bezeichnung für Gott).

406, 19 sapienti sat, „für den Verſtändigen genug".

406, 19 refugium, „Zuflucht".

407, 18 notiones generales, „allgemeine Begriffe".

408, 36 *Τοῖος γὰρ θυμός ἐστι ἐπιχθονίων ἀνθρώπων*
Οἷον ἐφ' ἦμαρ ἄγει πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
„Denn ſo iſt die Geſinnung der erdebewohnenden Menſchen,
Wie der Tag, den ſchenkte der Vater der Menſchen und Götter".
(Homer, Odyſſee 18, 136—137, vgl. Bd. IV, 572, wo die richtige Lesart zu finden iſt.)

409, 8 actio in distans, „Wirkung in die Ferne".

409, 34 „Weiſe, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld deſſen Eigenthum iſt, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem erſten Jäger gehört, welcher ſie tödtlich verwundete". (Manu IX, 44, vgl. Bd. I, S. 721 die wörtliche Überſetzung.)

410, 13 *ἀεὶ γιγνόμενον μὲν, ὂν δὲ οὐδέποτε,*
„das ewig Werdende, aber nie Seiende"
(Bezeichnung der Erſcheinungswelt bei Platon im Timaeus, p. 27 D).

419, 18 extra oleas, „über die Ölbäume hinaus" (der Ausdruck geht zurück auf die ſprichwörtliche Redensart *φέρεσθαι ἐκτὸς τῶν ἐλαῶν*, „über die Ölbäume hinaus fortgeriſſen werden", welche die atheniſche Rennbahn begrenzten; vgl. Aristophanes, Ranae 993:

μή σ' ὁ θυμὸς ἁρπάσας
ἐκτὸς οἴσει τῶν ἐλαῶν

und den Scholiaſten zu der Stelle. Der Sinn iſt alſo: „übers Ziel hinausſchießen".)

Seite und Zeile:

419, 31 et sic porro, „und ſo geht es weiter".

421, 18 „Mein iſt die Rache, ſpricht der Herr, und ich will vergelten" (5. Moſe 32, 35. Römer 12, 19.)

423, 31 *γνῶθι σαυτόν*, „erkenne dich ſelbſt". (Wahlſpruch des Chilon von Lakedaemon, Deuſſen Phil. d. Griechen, S. 32) = 91, 34.

424, 12 *χάρμα δὲ τοῖς ἄλλοισιν, ἐλεγχείη δὲ σοὶ αὐτῷ.*

„Schadenfreude den Gegnern und für dich ſelber ein Vorwurf." (Ilias 23, 342.)

426, 33 omnia quae et a quibus timere solebam, nihil in se neque boni neque mali habere, nisi quatenus ab iis animus commovebatur, „daß Alles was und von wem ich es zu fürchten pflegte, in ſich nichts, weder Gutes noch Böſes habe, ſondern nur inſofern das Gemüt von ihnen erregt wurde. (Spinoza, De emendatione intellectus, erſter Satz unwörtlich.)

428, 34 Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine successio, sed Nunc stans; i. e. idem nobis Nunc esse, quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam. „Die Scholaſtiker lehrten, die Ewigkeit ſei nicht eine Zeitfolge ohne Anfang und Ende, ſondern ein beharrendes Jetzt, d. h. daß wir dasſelbe Jetzt beſitzen, was das Jetzt für Adam war; d. h. daß zwiſchen dem Jetzt und dem Damals kein Unterſchied ſei." (Hobbes, Leviathan, c. 46, opera latina vol. III, p. 500, 29, London 1841.)

429, 19 avaritia laudis, „das gierige Verlangen nach Anerkennung".

430, 27 Intellectus humanus luminis sicci non est: sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit. „Der menſchliche Intellekt iſt kein Licht, welches trocken (ohne Öl) brennte, ſondern er empfängt Zufluß vom Willen und von den Leidenſchaften: und dieſes erzeugt die Erkenntniſſe, je nachdem man ſie zu haben wünſcht: denn, was der Menſch gerne möchte, das glaubt er am liebſten. Auf unzählige und bisweilen unmerkliche Arten beeinflußt die Leidenſchaft den Intellekt und infiziert ihn." (Bacon, Novum Organum I, 14; vgl. Bd. II, 244.)

431, 20 à la portée de tout le monde, „aller Welt zugänglich".

433, 3 *φίλον ἐνὶ στήθεσσιν θυμὸν δαμάσαντες ἀνάγκῃ,*

„Und ſo ſchwer es uns wird, den Unmut zähmen im Herzen". (Ilias 18, 113; vollſtändiger und richtiger Bd. IV, 5, 78.)

436, 12 Optimus ille animi vindex, laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel,

„Das iſt der beſte Helfer dem Geiſt, der die quälenden Bande,
Die umſtricken das Herz, einmal für allemal bricht".
(Ovid, Remedia 293 = Bd. I, 719.)

444, 6 Er ſteht „mit markigen Knochen auf der wohlgegründeten feſten Erde". (Goethe, Grenzen der Menſchheit, Vers 21—24.)

Seite und Zeile:

444, 21 „Hier ſitz' ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

(Goethe, Prometheus, Schluß.)

456, 18 tyrannicidium, „Tyrannenmord".

458, 10 *χαλκέη παρθένος εἰμὶ Μίδεω δ'ἐπὶ σήματος κεῖμαι*
„Hier auf des Midas Grab lieg ich als eherne Jungfrau,
(Und ſo lange das Waſſer fließt und grünen die Bäume,
Glänzend aufgeht die Sonne, der Mond die Erde beleuchtet,
Flüſſe ſich füllen aufs Neue, das Meer in Wellen dahinrollt,
Werde verharren ich hier auf dem von vielen beweinten
Grabe, dem Wandrer zu melden, daß hier liegt Midas begraben.)"
(Homeriſche Epigramme III, *σήματι* ſt. *σήματος*.)

460, 6 aequalis tenor, der gleichmäßige Zuſammenhang".

461, 34 Sopatkit tatoumis; „die Belehrung des Çvetaketu durch ſeinen Vater, Chândogya-Upanishad 6, 8—16 (60 Upanishads S. 164—170) weiſt auf eine Reihe geheimnisvoller Vorgänge in der Natur hin und endigt jedes Mal mit den Worten: „Was jenes Geheimnisvolle iſt, deſſen Weſens iſt dieſes Weltall, das iſt das Reale, das iſt die Seele (âtman), das biſt du, o Çvetaketu," (tat tvam asi, Çvetaketo; die letzten Worte, bis zur Unkenntlichkeit entſtellt, lauten in der perſiſch-lateiniſchen Überſetzung des Anquetil du Perron, dem Oupnekhat, welchen Schopenhauer benutzte: O, Sopatkit tatoumis.)

64, 8 Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem: nec secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.

„In ſchwerer Lage dir zu bewahren ſtets
Gleichmut des Geiſtes, ſei eingedenk, und auch
Im Glück enthalte von maßloſer
Freude dich."

(Horaz, Oden, II, 3, 1—4.)

466, 9 spectator qui tamascha (spectaculum) videt, „der Zuſchauer, welcher ein Schauſpiel ſieht"; vollſtändiger Oupnekhat I, 304: Et is similis (homini) spectaculi (spectatori) est, quod ab omni separatus factus, tamascha (spectaculum) videt „und er iſt wie ein Zuſchauer, weil er von allem abgeſondert ein Schauſpiel ſieht". Die Stelle Maitri Up. II, 7 lautet in wörtlicher Überſetzung aus dem Sanskrit: „aber als rein, feſt, unwankbar, unbefleckbar, unentwegt, unbegehrend, ſteht er da, wie ein Zuſchauer, in ſich ſelbſt ſtehend;" 60 Upanishads, S. 321.

Seite und Zeile:

466, 24 suave mari magno, caet.

„Freude macht es am Meer“ uſw.

(Lucrez II, 1; vgl. die ganze Stelle Bd. I, 720).

467, 11 contentio *περὶ δυνατῶν*, „der Streit über das Mögliche“. (vgl. über denſelben meine Philoſophie der Griechen S. 215.)

471, 11 = 188, 6.

474, 21 *ἀργὸς λόγος*, „die träge Vernunft“, welche uns ſagt, daß wir uns nicht zu bemühen brauchen, da doch alles voraus beſtimmt ſei. Die Beſtimmung unſres Thuns durch unſern intelligibeln Charakter wird von Schopenhauer mit Unrecht zum Vergleiche herangezogen, wie zu erſehen iſt aus dem, was wir darüber im dritten Jahrbuch der Schopenhauer-Geſellſchaft S. XI—XII beigebracht haben.

475, 35 *ἀγαθόν, καλόν, εὖ πράττειν, ζῆν*, „das Gute, Schöne, ſich wohl befinden, wohl leben“ (Beiſpiele für den zweideutigen Gebrauch dieſer Worte durch Platon finden ſich in der Unterredung des Sokrates mit Kallikles im Gorgias und mit Thraſymachos im erſten Buch der Republik).

480, 10 Non adsumes iterum existentiam apparentem, „du wirſt nicht nochmals ein Daſein in der Erſcheinungswelt annehmen“. Der älteſte Ausdruck dafür dürfte ſein: „Für ſolche iſt keine Wiederkehr“, (Brih. Up. 6, 2, 15, Sechzig Upanishads S. 508).

481, 8 dictum de omni et nullo, „der Satz: was von allem gilt, gilt auch von jedem Einzelnen, was von keinem gilt, gilt auch von keinem Einzelnen“.

481, 9 ex meris particularibus, aut ex negativis nihil sequitur; a rationato ad rationem non valet consequentia, „aus bloß partikularen und aus bloß negativen Oberſätzen folgt nichts; aus der Folge iſt es nicht erlaubt, auf den Grund zu ſchließen“.

481, 18 imitatores servum pecus, „Nachahmer, ſklaviſches Vieh“ (Horaz, Epist. I, 19, 19) = 284, 29.

498, 15 ex firmis principiis, „aus feſten Prinzipien“.

499, 36 *Τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ' ἐπέοικεν*,

„der Zahl aber iſt alles nachgebildet“.

(Sextus Empirikus: adv. Mathematicos VII, ed. Bekker p. 212, 21.)

503, 31 Es fürchte die Götter
Das Menſchengeſchlecht!
Sie halten die Herrſchaft
In ewigen Händen
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt.

(Goethe, Iphigenie IV, 5.)

515, 32 „Ehr kann ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehn als ein Reicher das Himmelreich erwerben.“ (Matth. 19, 24; vgl. über die Auslegung der Stelle Bd. I, 722.)

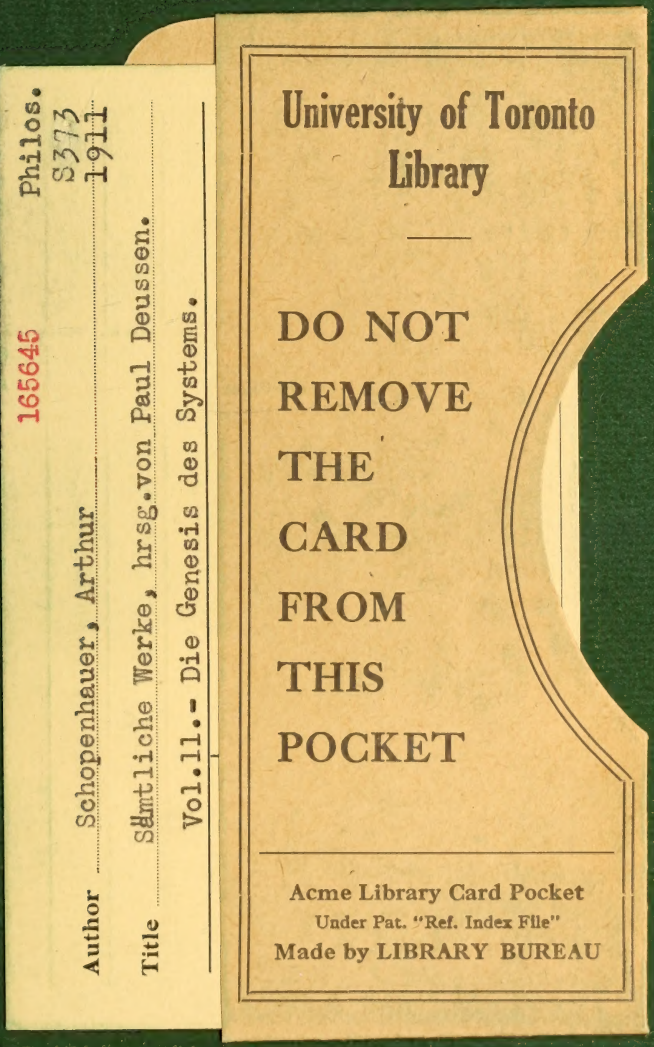
Seite und Zeile:

516, 30 midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même, parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goûtera plus la seconde mort. „Mittagshöhe des Ruhms; ein Tag, dem keine Nacht mehr folgt; ein Leben, welches keinen Tod mehr fürchtet, ein Leben, im Tode ſelbſt, weil der Tod den Tod überwunden hat, und weil der, welcher den erſten Tod an ſich erfahren hat, den zweiten nicht mehr empfinden wird." (Vie de madame de la Mothe Guion, II, 2 p. 13; vollſtändiger Bd. I, 724.)

519, 33 nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, „denn alles Ausgezeichnete iſt ebenſo ſchwierig wie ſelten" (Spinoza, Eth. V, prop. 42, schol. am Schluß, vgl. Bd. I, 723).

522, 38 „Traurig iſt das Leben; heiter iſt die Kunſt."
(Schiller, Wallenſtein Prolog, letzter Vers, ungenau.)

534, 11 „Nur das Leiden ja hebt über dich ſelbſt dich hinaus."
(vgl. 188, 6.)


165645
Philos.
S373
1911
Author Schopenhauer, Arthur
Title Sämtliche Werke, hrsg.von Paul Deussen.
Vol.11.- Die Genesis des Systems.
University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU